

الدين والفكر في فح الاستبداد

دكتور محمد خاتمي

مكتبة الشروق

الدين والفكر في فح الاستبداد

دكتور محمد خاتمي

مكتبة الشروق

الدين والفكر في فح الاستبداد

- هذا الكتاب عبارة عن سلسلة محاضرات ألقاها الدكتور محمد خاتمي على طلبة كلية التربية بطهران .
- عرض من خلالها خاتمي الفيلسوف تاريخ الفكر السياسي في الإسلام طوال اثني عشر قرناً من الزمان .
- ومن خلال استشهاده بأحداث التاريخ، وبأفكار وأقوال أهم علماء الإسلام ، على تلاف مذاهبهم ، أوضح كيف تم إيقاع الدين والفكر - أهم ما يميز الإنسان - في فح الاستبداد .

د. محمد خاتمي

الدين والفكر في فح الاستبداد

دراسة في الفكر السياسي للمسلمين
بين ازدهار الحضارة الإسلامية وانهارها

تعريب واختصار وتعليق

د. علاء عبد العزيز السباعي
الأستاذ المساعد بكلية اللغات والترجمة
جامعة الأزهر

د. ثريا محمد علي
الأستاذ المساعد بكلية الألسن
جامعة عين شمس

مكتبة الشروق

الطبعة الأولى

١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م

مكتبة الشروق

القاهرة، كوالالمبور، جاكارتا

الضهرس

الصفحة	الموضوع
٩	• مقدمة المؤلف
١٩	• الجزء الأول: من ذاكرة التاريخ
٢١	* المبحث الأول: غلبة الاستبداد وطوفان القهر
٤٦	- الأوضاع السياسية في غرب العالم الإسلامي: (الأندلس - الفاطميون)
٤٨	المغول
٥٠	الصفويون
٥١	- الفكر السياسي بين ازدهار الحضارة الإسلامية وانهارها
	* المبحث الثاني:
٦٧	- إرهابات العقيدة والفكر
٦٩	- استقرار الشريعة وظهور الفقهاء
	- حكم الفقه: المؤثر الأول والأقوى
٧١	في الهيمنة على العقل والحياة عند المسلمين
٧٢	- التصوف: المؤثر الثاني في مجال فكر المسلمين وأحاسيسهم
٧٦	- الفلسفة في ضائقة
٧٨	- الجدل بين العقل والشرع ونتائجه في الحضارة الإسلامية
٨١	- العقل في مواجهة الدين
٨٧	- تأسيس الفلسفة الإسلامية

- لماذا الفارابي هو الفيلسوف المؤسس ٩٠
- عالمية فلسفة الفارابي ٩٨
- الصراع مع الفلسفة ١١٢

● الجزء الثاني: من تاريخ الذاكرة ١٣٧

* المبحث الأول: الفلسفة السياسية

- الفارابي (٢٥٧-٣٢٨ هـ) ١٣٩
- هل بلوغ السعادة أمر خاص بالإنسان فقط ١٤٦
- ما هي السياسة أو العلم المدني؟ ١٤٧
- أنواع الاجتماعات (المجتمعات) الإنسانية ١٥٠
- مكانة الرئيس في المجتمع المدني ١٥٣
- الرئيس الفاضل في رأي الفارابي ١٥٨
- النبي الفيلسوف ١٦٣
- خصائص الرئيس الأول ١٦٦
- أفكار وطبقات أهل المدينة ١٦٧
- المدن غير المقبولة (غير الفاضلة) ١٦٩
- مخربو المدينة الفاضلة ١٧٥

* المبحث الثاني: العبور من الفلسفة السياسية إلى سياسة الملك ١٩١

- أبو الحسن العامري (المتوفى ٣٨١ هـ) ١٩٢
- السياسة والسياسي ١٩٤
- الإسلام، السُّنة المحمّدية للمدينة الفاضلة ١٩٥
- أفضلية الإسلام على سائر الأديان في السياسة ١٩٦

* المبحث الثالث: هيئة الملوك في مرآة «الحكمة الخالدة»

- مسكويه الرازي (٣٢٠ أو ٣٣٠-٤٢١ هـ) ٢٠٧

* المبحث الرابع: الفقه السياسي

- أبو الحسن الماوردي (٣٤٦ أو ٣٣٠-٤٥٠ هـ) ٢٢٣

* المبحث الخامس: النظام الشاهنشاهي

- خواجه نظام الملك والغزالي ٢٤٣
- الاستبداد ذو الصيغة الدينية ٢٤٤
- كان الماوردي هو الذي ٢٤٧
- النفوذ السياسي وعالم الغيب ٢٥٠
- الغزالي يعود بالنظام الشاهنشاهي إلى بداية التاريخ البشري ٢٥٥
- النبوة والملك منبع الحياة ٢٥٦
- عصر الغزالي والإسلام ٢٥٧
- الانقلاب والاستبداد لا بديل عنه ٢٦٤

* المبحث السادس: الهروب من قدر السياسة إلى تدبير العقل

- ابن باجه ٢٧٩
- لا مكان للطبيب والقاضي في المدينة الفاضلة ٢٨٥
- النوايت ٢٨٦
- أحقر الناس وأعظم الناس ٢٨٩
- الفيلسوف والصوفي يتفقان ويختلفان ٢٩١

* المبحث السابع: عالم الاجتماع القهري

- ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨ هـ) ٢٩٧
- عمران الموضوع المحوري «المقدمة» وعلاقته بالسياسة ٣٠٢
- العصبية أصل المجتمع ٣٠٦
- العصبية والاستبداد عمادا للرئاسة ٣٠٧
- الملك غاية العصبية ٣٠٨
- علاقة العصبية بالدعوة الدينية ٣١٢

.....	٢١٣	- مسيرة مراحل التاريخ
.....	٢١٥	- التسلسل نتيجة طبيعية لحياة المجتمع
.....	٢١٦	- أشكال الحكم
.....	٢١٨	- الاستثناء والقاعدة في النبوة والملك
.....	٢٢٩	● الجزء الثالث: حديث الختام

مقدمة المؤلف

هذا الكتاب هو في الواقع مجموعة من المحاضرات الدراسية أُلقيت مرتين في عامي ١٣٧٣/١٣٧٤ هـ ش (١٩٩٤/١٩٩٥ م) لطلاب الدراسات العليا بكلية العلوم السياسية، جامعة التربية (في طهران)، وكانت تحت عنوان (دراسة في الفكر السياسي للمسلمين). ولا شك في أن الفكر السياسي للمسلمين لا ينحصر فقط في الموضوعات التي حوّاها هذا الكتاب، بالإضافة إلى أن ما جاء به ليس هو نهاية المطاف حول الموضوع. ولكنه خطوة أولى نحو طريق طويل يجب على الباحثين والعلماء أن يقطعوه بكل همة وإقدام، حتى يصلوا إلى الأفق البعيدة للحياة السياسية الإسلامية والسياسة العالمية.

وفي البداية يجب أن أعرض عدداً من الحقائق:

١ - أن هنالك أمراً مؤكداً في تاريخ الإسلام لا يقبل الشك. وهو أن رسول الإسلام العظيم (صلوات الله وسلامه عليه) قد استطاع تأسيس نظام سياسي - علاوة على بيانه للوحي الإلهي - بعد ثلاث عشرة سنة على نزول الوحي الإلهي، كما استطاع تغيير اسم (يثرب) إلى (مدينة النبي) ﷺ. وأثار العالم شرقه وغربه - من بعده - في ظل الخلافة الإسلامية وتحت إمارة المسلمين، وذلك برغم كثير من التباينات بين الحاكمين وأساليب حكمهم. وأصبحت الخلافة الإسلامية من أعظم السلطات السياسية العالمية البناءة في تلك الأونة، كما أصبحت الحضارة الإسلامية الذائعة الصيت من المع الحضارات التاريخية.

وفي رأي كاتب هذه السطور أنه إذا ما نحينا جانباً الخلافات الكلامية والفرق عند المسلمين، وألقينا نظرة فاحصة على المجتمع والتاريخ؛ فإبتنا نستطيع أن نقسم الواقع السياسي؛ وكذلك الفكر السياسي في العالم الإسلامي إلى ثلاث مراحل متميزة:

الأولى: المرحلة التي بدأت بتأسيس مدينة النبي، وانتهت بنهاية الفترة المعروفة باسم الخلافة الراشدة. ونستطيع القول بأن بداية هذه المرحلة وكذلك نهايتها، تمتعا بعظمة خاصة، مع بروز اختلافات واضحة.

ومن أجل الوقوف على الهوية السياسية الإسلامية، يجب على العلماء والمحققين أن ينظروا بعمق للأحداث الجارية في تلك الحقبة من العشرات من السنين، بالإضافة إلى ما يوضحه القرآن الكريم والسنة المدونة، التي هي نبع الوضوح والأصل في دراسة التربية وموازينها.

الثانية: المرحلة الطويلة التي استمرت منذ زمن استبدال الخلافة الإسلامية بالملك الاستبدادي، وحتى زمن اتصال العالم الإسلامي بالمدنية الغربية.

يتكفل هذا الكتاب بتوضيح الأفكار السياسية للمسلمين من خلال استعراض طولي وعميق للأحداث السياسية خلال تلك المرحلة الطويلة. وهو يزعم أنه برغم جميع التباينات التي من الممكن أن تكون بين الحكومات وبين النظم السياسية في سائر الأمصار الإسلامية في مراحلها المختلفة، فإنه هناك عامل مشترك واحد في الأزمان والأماكن المختلفة، وهو عامل الاستبداد وارتكاز السلطات السياسية على القوة والتزوير، بعبارة أخرى، أن روح السياسة وعلامتها تنحصر في الفرد الحاكم، وفي أنه لم يسود طوال هذه الأزمان سوى (القهر)^(١).

الثالثة: المرحلة التي حياتنا اليوم امتداد لها، يعنى منذ بداية النظرية الاستعمارية التخريبية التي مازالت مستمرة حتى الآن.

في هذه المرحلة بدأ تشكل الانبهار بالواقع السياسى الغربى، وكذلك تشكل - في آخرها - الفكر السياسى الاستبدادى بصورة جديدة اختلفت عما كان في السابق، على نحو كان يصعب فهمه على الناس، ويصعب فهم آثاره على حياتهم.

في هذه المرحلة وخلافاً للمرحلة الطويلة السابقة عليها، كان الاستبداد لا يعتمد على الجيوش المدججة بالسلاح للأمة الغالبة (مفهوم الاحتلال)؛ ولا على التعصب القبلى

والعشائرى للقوى المهيمنة؛ بل كان يعتمد على نفوذه خارج حدوده القومية بمفهوم يختلف عن مفهوم الاستعمار.

أما في ميدان الفكر، فمع دخول مفاهيم جديدة ويزى على الساحة - خاصة في المجال السياسى - والتي اشتهرت بـ (العلوم الإنسانية) تصارعت عقول المسلمين مع الرؤية الجديدة التي كانت تتناسب مع أوضاع الناس وأحوالهم في البلاد الغربية، وكذلك مع مقدراتهم التاريخية والتي كانت بدورها غير مسبوقة في سنن المسلمين أو في سيرتهم الفكرية والعملية، وتنتج عن هذا اضطرابات فكرية كثيرة، شكلت مصيرنا في النهاية وأغرقت في بحور الاختلافات.

ولا يفوتنى الإشارة إلى اصطدام الغرب بالعالم الإسلامى أثناء الحروب الصليبية. في هذه المرحلة كانت الحضارة الإسلامية قد بدأت تنهار من قمته الشاهقة إلى حضضيضها السفلى، وكان العالم الغربى يعانى من نوع من الانحطاط المزمن، ومن الواضح أن هذا الصدام كان أكثر تأثيراً في إيقاظ الغربيين، ونتج عنه حركتان مهمتان هما: النهضة Renaissance والحركة الإصلاحية Reformation، ومن خلالهما انتشرت الحضارة المفعمة بهيمنة الغرب.

عرف الغربيون عن طريق الاتصال بالشرق أسلوباً آخر من الحياة والمدنية والأدب، وكان جديداً عليهم تماماً، وقد وصلوا إليه عن طريق فكر المسلمين، خاصة في الأندلس، وفي الواقع؛ فإنه بإدراك الغرب لهذه المعرفة، وبعد تأمل جاد في حاله وواقعه؛ توصل - وبرؤية - إلى أصول الفكر الجديد دون تهديد من الخارج^(٢) من قوى سلطوية أو قوى عالمية، ومهد الطريق إلى المستقبل متخذاً وجه الحضارة الغربية. وكانت الصراعات الداخلية تدور بين حراس الأصول والتقاليد (فكر المدرسة الكنسية) وبين المتنورين، وقد كان النصر في هذا الصراع حليفاً لأطروحات المتنورين التي كانت تدور في مجال الفكر وحول الطبقة المدنية المتوسطة (البرجوازية)، وفي النهاية تربعت أطروحات المتنورين على عرش الحكم في الفكر والعمل وفي العقول والحياة الغربية - وعلى الأقل - في مجال السياسة، وأصبحت بمعناها الأوسع في رأيى هي نظرية الدنيوية - Secularism (أو عدم التعلق بالدين)، وهي النفعية Utilitarianism.

ولكن في الصدام الأخير للمسلمين (ويشكل عام الشرقيين بالمعنى السياسي والاجتماعي للكلمة) مع الغربيين - ولأسباب ليس هنا مكان شرحها - فإن ما أتم بهم هو اضطراب في الفكر وفي العلاقات؛ وتختلف في ساحة العمل.

في هذا الخضم، كانت توجد دائماً اللجاجة والجدل الفكري والعمل على الساحة السياسية، ولم يقصّر رواد إحياء الفكر الديني والقومي (بالنظر إلى المستقبل) وكذلك المصلحون وحتى الثوريون، ومازال هذا الجدل مستمراً حتى الآن. ولكن كانت هناك أفتان عظيمتان عندنا نحن الشرقيين، وهما إما الإعجاب الشديد، أو النفور الشديد، وكناهما المانع الأساسي من المعرفة الحقيقية للحضارة الغربية، باعتبار أنها أعظم الأحداث الواقعية في المرحلة الأخيرة من حياة البشر، وأصبح المجندون والمصلحون - سواء زادت درجة إعجابهم أو نفورهم، أو قلت - أسرى الإفراط والتفريط في ميدان الجدل بين الأصولية والتجديد، فصانوا عن الطريق المستقيم، وأصبح هذا الجهل هو بلائنا العظيم الآن.

وكما قلت في موضع سابق، فإن التجربة الإيرانية الحالية من الممكن أن تكون بداية مرحلة جديدة من أجل التحرر من هذا الاضطراب الفكري والعلمي، بالطريقة التي نحاول الاجتهاد بها كي نصل إلى المعرفة الكافية التي تؤهلنا لنقد الحضارة الغربية (وليس بالضرورة إنكارها تماماً) وأيضاً نقد التراث (وليس تجاهله تماماً)، وإنني لأرى وراء هذا الضجيج وتلك الاهتمامات، إشارات بارزة تدل على تحرك العلماء وتحررهم سعيًا لإدراك عللهم.

يحتاج بحث أوضاع المسلمين وأحوالهم في مجال السياسة في المرحلة الأخيرة إلى مجهودات كبيرة، وللكاتب في هذا الخصوص تأملات قليلة وملاحظات عرضها من قبل، وكان عازماً بعد بحثه السابق (بحث في الفكر السياسي الغربي - الذي أورده في كتاب «من دنيا المدينة إلى مدينة الدنيا») وبحثه الثاني، هذا الكتاب، على الاضطلاع بتحليل وتوضيح الوضع السياسي والفكر السياسي في العصر الحديث، ولكن شاعت الأقدار الإلهية أن تحوله من أفاق السعادة وعطر الفكر السياسي، إلى وادٍ مليء بالأهوال والأخطار ورعب العمل السياسي، وهكذا انشغلت في هذا الوادي حتى عن إيجاد وقت قصير لكتابة مقدمة بسيطة على كتابي، وطال انتظاري لأكثر من عامين.

٢ - في هذا الكتاب، وفي إطار تحديد ملامح الواقع الروحي والديني للمسلمين؛ عمدت إلى شرح الآراء السياسية لعدد من الفلاسفة والعلماء والساسة في العالم الإسلامي، بداية من الفارابي ونهاية بابن خلدون.

لو تيسر لأحد البحث في مجال الفكر والعمل السياسي قبل الفارابي وبعد ابن خلدون - ولكن وفق منهج سيتعرف عليه القراء ضمن البحث إجمالاً، واستنباطاً لأفكار وأقوال عظماء تم تناولهم - فإنه لن يستطيع العثور على أفكار جديدة، ويرجع هذا في الواقع لتكرار كلام هؤلاء العظماء؛ أو للتفريق والتوفيق فيما بينه.

وأبادر بالقول بأنه لا بد من الاعتراف بأن شرح الفكر السياسي لـ (إخوان الصفا) يتقص على هنا، ويوممه بتقصير كبير، فقد هدفت هذه الجماعة من محاولات الفكرية إلى التأثير في فكر المسلمين وعملهم، ولكن للأسف لم تسمح مشاغلي الجمة أن أجمع ملاحظاتي المبعثرة الخاصة بهذه الجماعة؛ أو أن أنظمها وأدونها وأعرضها في قسم من هذا الكتاب.

٣ - وهنا نطرح سؤالاً؛ لماذا مع وجود شروح رائعة للفلسفة في العالم الإسلامي؛ ووجود إبداعات وتجديدات على هذه الساحة؛ وتقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية، وهو تقسيم من ابتكار الفلاسفة المسلمين ودليل على وضوح الفكر الفلسفي، لماذا غفلت الفلسفة العملية - خاصة في أكثر أقسامها تخصصاً - عن الاقتصاد والسياسة؟

من الجائز أن نظن أن الغلبة في العالم الإسلامي كانت للدين، وأن الدين كان على قمة شئون الحياة الإنسانية، وذلك لأن الإنسان المتدين يرى جذوره في الدنيا وفق رؤية خاصة، هي أنه إليها جاء ومنها يخرج؛ ونتيجة لهذا كان المبدأ والمعاد هو محور فكره وتأمله.

ولكن ليس الطريق الذي يجب عليه أن يمشى فيه من المبدأ إلى المعاد هو طريق يعبره في الأرض وبين المجتمع؛ وهل من الممكن بكون إعمال العقل في أمر المعاش أن يتأمل بصنق ويتدبر في أمر المبدأ والمعاد؟

كما أنه من الجائز أن نظن أن شريعة الإسلام وفقهه - خلافاً للمسيحية - غنية ومشتملة بذلك الفصوص؛ لذا فإن المسلمين لم يحتاجوا إلى التدبر في أمور السياسة مادامت تكفلت نصوص دينهم بشرح سلوك الفرد وكذلك الروابط بين الأفراد

وبعضهم البعض، فإذا ما كان الأمر كذلك، فإني احتياج بعد هذا للتفكير في الأمور السياسية؟

لا شك في أن هذا التفكير لم يكن سليماً، وذلك لأن:

أولاً: إن تغلغل نصوص الإسلام في الحياة، علامة على اهتمام أكثر جوانب هذا الدين بأمر الحياة والمعيشة في هذه الدنيا، فالفقه قسم يأخذ قضايا الحياة بجديّة ملموسة، وكما يُعبر الغزالي: إن الفقه هو أكثر أقسام المعرفة الدينية ارتباطاً بالأرض والدنيا. والأمر كذلك، فلا يمكن أن يختلف الدين من حيث ماهية السياسة والعلاقات الفردية والجماعية عن أمور الفلسفة.

ثانياً: كما أن الفقيه إنسان يُعمل العقل، فهو حينما يرتبط عند رجوعه إلى مصادر الاستنباط بأى من النظريات الفلسفية أو العرفانية أو الاجتماعية، فإن فقهه سوف يتأثر بذلك (وهذه الحقيقة لا تتنافى مع وجود أمور ثابتة في الفقه الإسلامى)، إن التفكير الفلسفى الخاص بالسياسة يسبق عمليات الاستنباط الفقهي، وبدون هذا السبق سيكون الفقه جافاً، ضيق الأفق.

وقد ظن أيضاً البعض أن روح الثقافة والأدب للكثير من المسلمين، ومن بينهم الإيرانيون، قبل أن تكون فلسفية، روح عرفانية صوفية، وحتى إعمال العقل في أمر المبدأ والمعاد أيضاً يقع تحت تأثير التصوف أيضاً، ويُعد مؤسس الفلسفة الإسلامية، التصوف، أو على الأقل اتجاهاته المبالغ فيها، وجهاً لأفكار المدن المنحرفة: أى تلك الأفكار التى تُعد الانسحاب من الحياة العامة والنيوية ومن بينها السياسة المدنية، أمراً ضرورياً للولوج الوجود الحقيقي.

إن هذه القضية صحيحة من جانب، لأن التفكير الصوفى إذا لم ينته إلى اعتزال الدنيا، فعلى الأقل ينتهى إلى الزهد فيها، أما الأمر في السياسة فيستلزم أخذ الدنيا بجديّة والاهتمام بالحياة فيها، وفي رأى أن الاستدلال بأن (التصوف كان سبباً في موت الفكر السياسى في العالم الإسلامى) قد استبدل العلة بالمعلول (السبب بالمسبب) وذلك لأن السبب الذى أفرغ العالم الإسلامى من الفكر السياسى^(*)، قد ساق عدداً كبيراً من النخبة إلى وادى التصوف الخيالى.

٤ - يهدف هذا الكتاب إلى شرح الفكر السياسى للمسلمين وتوضيحه خلال اثني عشر قرناً، وقد جاء ترتيب القضايا حول نظرية واحدة - قليلاً ما تلتى بالصورة التى جاءت في هذا الكتاب - لم نجد مثلاً في كتاب آخر، والنظرية التى يطرحها البحث هي أن العالم الإسلامى والمسلمين كان يحكمهم الاستبداد بعد عصر الخلافة الراشدة، وأن الاستبداد والقهر هما أسوأ الصور السياسية عند الفلاسفة؛ المسلمين منهم وغير المسلمين.

على كل حال، كان الاستبداد هو الصورة السياسية الغالبة في جميع الأزمنة والأماكن التاريخية والمناطق الجغرافية المعمورة بالبشر.

وفي رأى الكاتب، فإن السبب الأول وراء افتقار الفكر السياسى في العالم الإسلامى بعد الفارابى، ووراء غلبة الصورة الصوفية على ذهن كثير من المسلمين وعلى أدابهم، يرجع إلى اعتماد السلطات السياسية على الذهب والسيف، أو الترغيب والترهيب، وعلى الكذب، وإلى إيقاع الدين والفكر في فخ الاستبداد، ويُعتبر هذا منشأ أكثر بلايا المسلمين ومصائبهم، وذلك لأن كتابهم السماوى كان قبل كل شئ يؤكد على إعمال العقل وعلى التفكير، وكان يعتبر كل شكل للسلطة يتعدى على التشريع الإلهي: من العلامات البارزة على الشرك والانحطاط.

إن أهم سمات سياسة الاستبداد، أنها تستحوذ على المستبد وتحجبه عن أرض الواقع، فإذا رغب أهل الفكر في البحث حول هذا الموضوع (ماهية السياسة والاستبداد) وهم غير قادرين ولا صبورين على مخاطر الخوض فيه، فسوف ينحرف البحث الفكرى بهم إلى أودية أخرى وتتحول أدلتهم إلى أهداف غير عملية أو فارقة بالنسبة لمصير الجنس البشرى، وبالقسط سوف ينتج عن هذا إبعاد الموضوع السياسى (الأصلى) إلى وادى التصوف.

واليوم فإن الحالة الروحانية الناتجة عن القمع الاستبدادى - وقد عانىنا منه كثيراً - من أهم عوامل الاضمحلال والانحطاط التى يجب أن نجتهد بالحكمة والدراية - وقطعاً بالصبر - لعلاج وضعها الراهن، حتى تطلو شجرة التوفيق والنجاح بثروح أحرار المسلمين إلى الأفاق العائلية الرحبة، ويكون من ثمارها الحلوة - ليس فقط أن تصبح أمانيتنا التاريخية حلوة - ولكن بعون الله تعالى، تتقلب على الحُر والعالم الذى يملأ

أمانى العالم المجهد من الاستبداد والاستعمار والظلم وكوارث الدنيا، وكذلك إنقاذ
إنسان اليوم المقهور، بإذنه تعالى.

هـ - إلى الأعماء الذين يقرءون ما سطرته، أتقدم بالشكر إلى الذين أرشدوني إلى
الحقائق والخفايا، وأيضاً إلى أصدقائي الأعماء الذين تجشموا العمل فى نشر هذه
المحاضرات المتفرقة.

د. محمد خاتمي

هوامش المقدمة

(*) هجرى شمسى.

- (١) سوف نوضح فكرة القهر كما وردت فى متن الكتاب فى شرح أفكار الفارابى.
(٢) وذلك لأن حضارة العصر العظيمة؛ أى الحضارة الإسلامية؛ كانت قد راحت فى سبات
عميق، ولم تكن قادرة على أن تتدخل بمفردها فى أمور الغرب الفتى، الذى أخذ منها
التطلع إلى المستقبل، وكانت قد استسلمت وضاعت قواها ولفظت رمتها إثر الرخاوة
والضعف اللذين أصاباها، بالإضافة إلى الضربات القومية والطائفية فى الداخل.
(**) يقصد القهر والاستبداد.

الجزء الأول
من ذاكرة التاريخ

المبحث الأول

غلبة الاستبداد وظوفان القهر

أعلن «يعقوب بن الليث الصفار»^(١) الذي كان يحتذى بقوة العيارين^(٢)، العصيان على أوامر الخليفة العباسي، رغبة منه في الاستقلال بالنولة، ثم استولى على خراسان بعد استيلائه على سجستان؛ وحينما وصل إلى نيسابور، أعلنوا على الناس أنه من العصاة (حيث لم يكن قد حصل على عهد الخليفة وفرمانه بالحكم). واستدعى يعقوب الناس أمامه، ثم ارتقى منبراً يقف على جانبيه جنود مسلحون، سكبت برهة ثم قال للحاجب: أحضر عهد أمير المؤمنين حتى أظهره للمجتمعين. ذهب الحاجب وحينما عاد، وضع أمام الأمير سيفاً بلا غمد ملفوفاً في لفاقة؛ فامسك بالسيف، وأثناء التلويح به في الهواء، قال للناس: ألم يجلس هذا السيف أمير المؤمنين في بغداد؟ وأنا أيضاً يجلسني هذا السيف في هذا المكان، وأن عهدي وعهد أمير المؤمنين واحد^(٣).

هذه الحكاية التي يقصها قاص نكبي عن ابن صفار هي نفسها حكاية مكررة لللب الطبيعية السياسية في تلك العصور، فإن يعقوب بن الليث كان يرغب في مد سيطرته من سجستان وخراسان إلى سائر بلاد المسلمين؛ وأدرك بذكائه أن عماد القوة؛ السيف البتار الذي يعتمد عليه من يراقبونه أو يناقسونه ومن بينهم خليفة بغداد.

لم يكن الخليفة (المعتمد على الله) المعاصر ليعقوب أول من يستمد قوته من قوة السيف، وإن كان قد سار على درب امتد قبله عشرات السنين، وبدأ بتأسيس الحكومة الاستبدادية الأموية القائمة على القوة.

* * *

بعد استتباب السلام بين الإمام الحسن المجتبي (رضي الله عنه) - آخر خليفة من الخلفاء في تاريخ الإسلام يوصف بالراشد^(٤) - ومعاوية بن أبي سفيان، اعتلى الأخير المنبر، ويبدو أنه كان طامحاً في جذب انتباه جماعة قليلة تهتم بأمور الناس،

اجتمعت في المسجد طامحة في أن يسود الهدوء والأمن زمانهم، ثم قال: (... أيها الناس! إنه لم تتنازع أمة كانت قط من قبلنا في شيء من أمرها بعد نبيها إلا ظهر أهل باطلها على أهل حقها إلا هذه الأمة، فإن الله تعالى أظهر خيارها على أشوارها وأظهر أهل الحق على أهل الباطل ليتم لها بذلك ما أسداها من نعمة عليها، لقد استقر الحق قراره، وقد كتبت شروطكم [يقصد للحسن] شروطاً أدبت بذلك الألفة واجتماع الكلمة وصلاح الأمة وإطفاء الثائرة، والآن فقد جمع الله لنا كلمتنا وأعز بصوتنا، فكل شرط شرطته لكم فهو مردود، وكل وعد وعنته أحداً منكم فهو تحت قدمي^(٤)).

شرح ابن خلدون بأمانة كيفية استبدال الحكومة القائمة على القوة والقهر^(٥) بالخلافة والحكومة القائمة على أفضلية الحاكم ووصلحة الأمة، وقد اعتمد في تحليلاته وأسبابه على (نظرية) مجتمع العمران، وذكر التحول كأمر طبيعي، وتوصل إلى استنتاج مهم مفاده أن مصير الفكر والسياسة طوال التاريخ الإسلامي، كان يرتبط بشرط^(٦) هو (القوة والقهر)، كما يرى أنه بدون ملاحظة هذا الشرط، فإن البحث في موضوع مصير الأمة الإسلامية وطبيعة السياسة عند المسلمين سيكون بحثاً مضل، أو على الأقل عقيم.

في الوقت الذي طغى فيه معاوية وتصدى للخليفة الشرعي معتمداً على الإمكانيات التي سخرها لحسابه أثناء توليه الشام، استولى على مقاليد الحكم، مخالفاً السُّنة والسيرة التي كانت سائدة في نظام الحكم في تلك الأيام، فبمجرد رحيل نبي الإسلام ﷺ أطلت «مشكلة المشروعية».

مع رحيل نبي الإسلام الجليل ﷺ ظهر أول خلاف بين المسلمين، وكان سياسياً، ثم أصبح هذا الخلاف بعد ذلك هو الموضوع الأساسي للاختلافات الكلامية طوال تاريخ المسلمين؛ ولكن كان فعل معاوية - وبمعايير كل الأطراف المختلفة - غير مقبول.

كانت الجماعة المعروفة في تاريخ الإسلام بـ«الشيعية» ترى أن الحكومة الفاضلة تعتمد على وجود المعصوم، وفضيلة العصمة لا يعرفها إلا الله، لذا فإن الوحي الإلهي يتكفل بتوضيحها، مثلها في ذلك مثل جميع الموازين الدينية التي يتكفل بتوضيحها.

أما الجماعة الثانية من المسلمين والتي يُطلق عليها اسم «أهل السُّنة» فإنهم يرون أن أمر الحكومة موكول للأمة، وأن أي شخص يختاره السادة العقلاء (أهل العقد

والحل) يكون هو الحاكم الشرعي. وقالوا: إن أبا بكر كما يراه أهل العقد والحل كان يحظى بمثل هذه الفضائل، لذا حظيت حكومته بتأييد المسلمين. ولما كانت المشروعية قد تحققت، فمن حق الحاكم الشرعي أن يرقب مصالح الأمة وأن يُعين أيضاً الحاكم التالي، فتسرى بذلك مشروعية المعين إلى من يعينه بعده، وإجمالاً على المستوى العام، كان يؤخذ في الاعتبار يوماً مراعاة الشروط (شروط الإمامة عند السُّنة). لقد كان خروج الناس على الخليفة الثالث من كل صوب، يُشير بما وقع من أحداث في تلك الفترة إلى مفهوم الحكومة عند الناس؛ كما يشير إلى الحقوق التي كانت للناس.

لقد ظلت البيعة حتى زمان معاوية ذات معنى خاص؛ وكانت عبارة عن قرار ذي جانبين: أحدهما التعهد بطاعة الحاكم واتباعه؛ والثاني: الحاكم يُختار وفق حدود وشروط خاصة. أما ما لم يتطرق إليه القبول - في أي حال من الأحوال - في هذا الأمر، فكان الاعتماد على القوة من أجل الاستيلاء على السلطة.

بصرف النظر عن الشروح الكلامية لفعل معاوية من وجهة نظر البعض من أهل السُّنة، فإن معاوية إذا أراد الحكم بالعدل لحق ذلك فوراً بعد استقرار حكومته بعد التصالح مع الإمام الحسن (رضي الله عنه)، إلا أن معاوية قد أظهر انحرافاً كبيراً وواضحاً عن طريق السُّنة والسيرة (النبوية)، ومضت الأيام حتى أصبحت الشروط التي حددها علماء أهل السُّنة من أجل تحقيق مشروعية حكمه، لا تتفق في أي منها مع ما فعل معاوية.

إن هذه الشروط هي التي وضعت في الاعتبار لقرون تالية، ولكن بشكل نظري.

اشتدت مشكلة المشروعية السياسية، وازدادت بعد عصر «الخلافة الراشدة» واعتمد الحكام للخروج من هذه المشكلة - في الغالب - على القوة والسيف وقمع المعارضين، وعلى الدسائس. وخلافاً للظن، زاد أهل الزيف والوزر المشكلة، وامتلاً تاريخ المسلمين بالعنف والعصيان والقسوة وعدم الأمان والفوضى والعفلة، وريداً اشتدت المعارضات الدموية ضد معاوية، واشتد في المقابل القمع القاسي لها، وبرغم وجودها، استمر الحكم بالصورة الوراثية، وحُرمت الأمة من حقها في الاشتراك في تحديد مصيرها السياسي، وأصبحت «البيعة» - التي كانت منذ زمان النبي الكريم ﷺ وحتى ذلك العصر، معنىً ومفهوماً سياسياً وحققاً خاصاً - أصبحت نوعاً من الالتزام من جانب

واحد، هو جانب الأمة، وذلك بالطاعة المطلقة للحاكم الذى كان يعتمد على السيف، ويدونه (السيف) لم يكن يُقبل الحاكم.

أما المجتمع، فإنه مع هذا الوضع يبقى بعيداً عن تقرير مصيره؛ ويصبح كل ما يستطيعه هو فقط الانتظار حتى تضعف السلطة المساندة للحكومة القائمة، فينضوى تحت لواء قوة أخرى تستولى على زمام الأمور، وحينئذ يتحول الحكم إلى ملكية حاكم غاشم بدون تدخل الأمة أو مساعدتها أو رأيها. وقد استفاد «بنو العباس» أيضاً من ضيق الناس المتزايد من الأمويين، واستغلوا هذا الأمر فى ترسيخ حكومتهم واستمرارها مثل سابقيهم؛ ولم يعرفوا سبيلاً إلا القوة، وسلاحاً سوى السيف، وكذلك يعقوب بن الليث الصفار، لم يكن ليستقيم له الأمر دون اكتساب العهد من الخليفة؛ ولم يكن ليستولى على السلطة إلا بالقوة، وكان يعي جيداً أن الخليفة الحاكم ليس فيه من الشروط الخاصة التى وضعها أهل الرأى ليستحق الحكم، أو لمشروعية سلطته، إلا شرط قرشية النسب.

كان القمع القاسى من معاوية للمعارضين له، وقتل كبار الصحابة مثل «حجر بن عدى»^(٧) - هى - إلى حد ما - أساسيات استقرار حكومته الغاشمة، أما المعارضات والثورات ضد الحكومة الأموية، فقد كانت نارا لا يخدم أوارها بسهولة أو يسر، فقد اشتدت وتوهجت مشاعل الثورات بعد معاوية، وواجهها يزيد وخلفاؤه بصعوبة كبيرة، وكانت أهم هذه الثورات (حركة عاشوراء) التى ما كان يستطيع إخمادها إلا بقلب صلد متحجر. يخوض فى الدم بما لا يمكن وصفه، إلا أن هذه الحركة كانت بداية الطوفان الذى طوى سجل الملكية الأموية بأسرع كثيراً مما كان يظن معاوية.

واجه الاستبداد الأموى منذ بداية حكمه، جانبين معارضين، الأول: الحركات الشيعية، والثانى: اضطرابات الخوارج. وفى مناخ القتل والقمع، تأنجت يوماً نيران النزاع، بالإضافة إلى ذلك فليس بغائب أن يكون سلوك الأمويين المتحيز ضد غير العرب وظهور العصبية القبلية التى كان الإسلام قد محاها، قد ساعد على أن يواجه الأمويون معارضات جديدة، ورويداً رويداً تحول ضيق الأقوام غير العربية - خاصة الإيرانيين - إلى رفض لسياسة بنى أمية العنصرية.

ثم أضافت حركة المعارضة المعروفة بالشعبوية إلى المعارضين السابقين صراعات ومنازعات جديدة، واستمرت حركة الشيعة بما نتج عنها من آثار سياسية وثقافية واجتماعية.

تعد فرقة الخوارج أخطر الفرق فى عهد بنى أمية، فقد واجهتها الحكومة بصعوبة بالغة، أما الظاهرية والرافضة فكان تعصبيهم مرجعه مبادئهم الجافة وأصولهم القاسية، حتى أنهم لم يؤثروا فى المجتمع، ولم يكن لهم مكانة قوية أو طيبة، فقد سبب ضيق أفق معتقداتهم أن أصبحوا أقل الفرق توافهاً مع الفرق الأخرى، برغم كثرة الآراء والفرق التى ظهرت بعد رحيل الرسول الكريم ﷺ.

والخوارج يرون - لضيق أفقهم - أن عثماناً وعلياً وأصحاب الجمل ومعاوية؛ جميعهم كفار، ثم ثنوا بأمر غير مقبول ومتشدد وهو تكفير كل المسلمين عداهم، ونظراً لأنهم يعتقدون بأن قتل المعارض أمر واجب، فقد أثاروا - فى البداية - طوفاناً من القتل والنهب والعنف، وكان ذلك سبباً فى نقور غالبية المسلمين منهم، وكذلك نفور الفرق الأخرى المختلفة، ولكن مع مرور الزمن، أباح انتشار الحكومات الظالمة والتحيز لغير العرب؛ ظهور تعديلات نسبية فى طريقة الخوارج وفى رسومهم (تقاليدهم وأدابهم)، ثم جاءت عصور تالية ازداد فيها الميل إلى الخوارج، وبخاصة فى البلاد القاسية مثل أجزاء من إيران وفى شمال أفريقيا، وبرغم أن معتقدات الخوارج كانت قاسية جامدة وغير منطقية، إلا أن هناك جزءاً من مبادئهم لاقى قبولاً مع مضى الزمان، خاصة عند المحرومين وأهل الابتلاء والمعاناة، فقد كانت عنصرية الأمويين تجاه الموالي والمسلمين من غير العرب، وكذلك منح غالبية الامتيازات للأمويين والمقربين إليهم، قد أبعد عامة الأمة بالتدريج عن النظام الحاكم، خاصة مع امتداد الفتوحات الإسلامية ودخول عناصر غير عربية فى الإسلام.

فى هذا المناخ، لاقت دعوة الخوارج - التى ترفض أى امتياز قومى أو طائفى وتعتمد على العدل والمساواة - القبول؛ خاصة بين المحرومين من الناس. ويرى الخوارج أن السلطة نابعة من الأمة، وأنها أمر دنيوى ليس فيه أية جوانب مقدسة أو دينية، وأن الحاكم أحد أفراد الأمة، ينظر ويقضى وفق أحكام الدين الصحيحة، كذلك أسقطوا من حساباتهم شرط قرشية النسب أو الصلة بالنبي ﷺ. أما أهم شروطهم، فهى أن

الحاكم مقيد بالعدل، وعليه أن يحكم الناس بالعدل، أما إذا تراجع عن الحق والعدل، فإن الثورة عليه ليست فقط جائزة ولكنها واجبة^(٨).

كان القمع الأموي الشديد وقسوته الزائدة عن الحد سبباً في انتقال حركات المعارضة للحكومة من العراق والشام إلى أقصى البلاد بدءاً من مركز الخلافة، وفي هذه البلاد نفسها - وقد عانت في السابق من صراعات الشعبوية - اتجه التأثير السياسي والاجتماعي لتلك الصراعات إلى ما يتفق وحق تقرير مصير المجتمع الإسلامي.

وبناء على ما ذكرنا من قبل، فإن الحكومة الأموية حينما ظهرت، أقامت حكمها على التعصب العرقي للعرب، وعلى تحقير الموالى وغير العرب، وكان هذا السبب ذاته هو الذي أظهر شعور الكراهية والعداء لهم في المناطق المفتوحة من العالم الإسلامي^(٩).

إن استبدال المساواة وحياة الخلفاء البسيطة في بداية الإسلام؛ بالتعصب العرقي وبتأسيس ملكية الإشراف، واتجاه النولة نحو البذخ والإسراف، مع جباية نفقات بيت المال من ضرائب وخراج مبالغ فيها، وكذلك تثبيت دعائم السلطة القومية والطائفية والفردية بما يناسبها من أقارب الحكام ومحاسبيهم، وعلى حساب آلام عامة الشعب ومقرهم.. كل هذا فتح الباب لظهور الحركة القومية (الشعبوية)، كما أن هذه الحركة في الوقت الذي أكدت فيه على المساواة بين الشعوب أمام الله وفي نظر الإسلام، بالغت في نفس الوقت في دعاوها بعراقة الأصل الإيراني؛ إذ كانوا يعتبرون أنفسهم سلالة خسرو وجمشيد، ويصفون الأصل العربي - مقارنة بأصولهم - بالوضاعة^(١٠). على كل حال، لقد تقاربت جميع الفرق المعارضة لسياسة الحاكم، وكان منهم معارضون من أهل الكلام، وسياسيون، وشعوبيون، ومعارضون يقللون من وجوب مواجهة ظلم الحكم، أو حتى الشك فيه أو نقد الوضع القائم.

وفي مثل هذا المناخ، كان التشيع هو أكثر الحركات قدرة على التواجد والتحرك في ميدان التاريخ الإسلامي، كما كان هو المرجع لوجود آثار سياسية وثقافية واجتماعية كثيرة. وبرغم أن التشيع كان يُعبر دائماً عن الأقلية، إلا أنه لا يستطيع أى محقق منصف أن ينكر أثر هذه الحركة في تأسيس أو نشر أكثر الحوزات المعرفية والثقافية في تاريخ الإسلام، خاصة وأن مقام التشيع في الحياة قد رفع من مكانة

النظر العقلي والتفكير الفلسفي، لأسباب سوف يُشار إليها في مناسبات مختلفة فيما بعد، ومن بين الفرق الشيعية المتعددة، فرقة عُرفت في التاريخ باسم «الشيعية الإمامية» - وهي أهم الفرق تأثيراً وأكثرها عدداً، برغم ظهور فروع أخرى شيعية في فترات تاريخية مختلفة، وخاصة فرقة الإسماعيلية.

لا شك في أن ساحة التشيع وفاطيته سواء في الأمس أو اليوم، أو في دوره السري أو الجهرى لم تنحصر في بلاد إيران فقط، ولكن القضية التي نطرحها هي اعتبار إيران أهم مركز للتشيع، وخاصة منذ استقرار الإمبراطورية الصفوية وحتى اليوم، وأن هذه المركزية قد أصبحت أكثر ثباتاً وعراقة.

عموماً: كان القمع القاسي للأمويين وغلظة قلوبهم وقسوتهم في مواجهة حركات المعارضين سبباً في انتقال الحركات المعادية للنظام من العراق إلى سائر البلاد البعيدة عن مركز الخلافة وعن سلطة الخليفة وعماله، حتى يكون القمع أكثر صعوبة على النظام، وكانت إيران - خاصة مناطق خراسان وطبرستان والجبال - من أهم قواعد الحركات المعارضة للأمويين (ثم بعد ذلك المعارضة للعباسيين) وكانت خراسان، على اعتبار أنها من أبعد المناطق الإيرانية عن مركز الخلافة؛ وكذلك طبرستان والجبال - لمناسبة موقعها الجبلى ووعورة دروبه؛ قواعد آمنة للمعارضين للحكومة: كما كانت مناطق جذب أساسية لجميع المعارضين.

وخلال حكم الأمويين تقدم العباسيون خطوة في هذا المجال وبدأوا دعوتهم بالاستفادة من مشاعر الناس المعادية للأمويين - خاصة مشاعر الإيرانيين - وكانوا يرفعون شعار «الرضا من آل محمد»^(١١). وفي البداية كانت الدعوة العباسية سرية بدأها الشباب الإيراني «أبو مسلم الخراساني» واختارت نائباً لها هو «إبراهيم الإمام» العباسي، وقد ظهرت في خراسان، ثم رويداً رويداً وصلت إلى عتفوانها. وكانت الدعوة العباسية قد اختارت اللون الأسود في الثياب والنعامة، كمظهر للحركة الجديدة، ولهذا السبب عُرف أتباعها - وهم بالطبع من الإيرانيين ومن القرويين الذين يجتمعون في جماعات سرية - بـ «نوى الثياب السوداء»^(١٢). وفي سبيل الاستيلاء على السلطة، ركب العباسيون موجة المشاعر المعادية للأمويين والمضادة للصروانيين^(١٣) وبدأوا أمرهم

بإدعائهم الدفاع عن «أهل البيت». ولا شك في أن دفاعهم المزعوم هذا قد منع - في ذكاء وواقعية - أن تمتد أية يد إليهم، وأعطاهم أفضلية ومصداقية تفوق ما للآخرين.

هذا وقد اجتهد العباسيون في طلب المساعدة من فرق مثل (الفلاة) (١٤) و(الإباحيين) (١٥) و(المزديكيين) (١٦) في محاولة للاستفادة منهم، ولأن العباسيين كانوا يعملون من أجل السلطة، لذا أجازت لهم طبيعتهم الاستبدادية احتكار السلطة في أيديهم فقط، وتثبيتها لأنفسهم، وتهميش هذه الفرق، بل والعمل على القبض عليهم وقتلهم، خاصة «آل علي» (رضى الله عنه) الذين تعقبوهم وعملوا على قتلهم بقسوة ويقلب متحجرة (١٧).

وحتى في زمان الخليفة المنصور، وبعد أن استقرت السلطة لهم في جميع الأنحاء، مزقوا - ويمتدحى الخسة - «أبا مسلم» قطعة قطعة في حضور الخليفة (١٨) - ومرة أخرى جثم «القهر والاستبداد» - ذو الوجه الكئيب والقبضة الدموية - كالكابوس على حياة المسلمين وفكرهم. وحتى يدعم العباسيون حكومتهم الجديدة ويقووا أعمدتها، أسالوا موجات دموية مروعة، وبرغم هذا لم تهدأ الأحوال طوال فترة سلطة الخلافة، وهب طوفان من الاضطرابات والصراعات زلزل الخلافة العباسية وأرجف أعمدتها.

بعد مقتل أبي مسلم، بحث أتباعه، وآخرون يرغبون في الصراع مع السلطة الحاكمة، عن حجة للدخول في هذا الصراع، وبمجرد تأكدهم من مقتل أبي مسلم، أعلنوا العصيان، وعملوا على تهديد موارد الخلافة بشكل مؤثر، وكانت حركة سنيان (يبدو أنه كان زرادشتياً ومن أصحاب أبي مسلم)، وحركة المُنقَع الخراساني التي طالت لما يقرب من ١٣ سنة، هما أول أجراس الخطر التي زلزلت بلاط الخلافة حتى ارتج (١٩). ثم جاءت بعد ذلك «الحركة العلوية» في طبرستان ودامت ما يقرب من ٢٠ سنة، وكانت ذات سلطة مهيبة ولا ينازعها شيء في هذه المناطق (٢٠)، كما كانت ترهص بالحادثة المهمة التي سوف تحدث في المستقبل المضطرب للعالم الإسلامي، ودامت هذه الحركة حتى زمان الأمير إسماعيل الساماني الذي أخمدها؛ وكانت بمثابة شوكة في عين الاستبداد العباسي.

كانت فرقة «الإسماعيلية» وفرقة «القرامطة» فرقتين متطرفتين، وذلك لأن مذهبهما فيهما آراء من «المزديكية» و«الغنوصية»، وقد أوجدت هاتان الفرقتان اضطراباً

كبيراً لفترة طويلة، ليس فقط في بغداد ولكن في جميع أنحاء العالم الإسلامي. وقد نشرت الفرقتان سابقتا الذكر الذعر والقتل حتى في المسجد الحرام، وبقيت هذه الحادثة المرة في الذاكرة التاريخية للمسلمين.

كما نَقَص «الخُرُميون» في أذربايجان؛ و«رافع بن الليث» في خراسان، حياة بلاط الخلافة وهي في أوج سلطتها، وكان كل هذا إرهاباً يفيد بأن السلطة العباسية المعتمدة على السيف والقتل سوف تواجه المشاكل.

حاول العباسيون عن طريق إظهار ارتباطهم برسول الإسلام ﷺ، وكذلك سعيهم في قلب نظام الحكم الأموي؛ أن يقدموا سلطتهم للأمة الإسلامية في صورة مشروعة تكاد تتشابه مع قبول الأمة لـ «الخلافة الراشدة»، إلا أنهم لم يستطيعوا الوصول قط إلى هدفهم في أي وقت، فقد أظهر كثيرون من أهل الرأي - سواء تلميحاً أو تصريحاً - تقدمهم الدائم للخلافة، وعدم تقبلهم لفكرة جدارة الخلفاء العباسيين بالحكم، أما رغبة البعض في تثبيت سلطان العباسيين ودعمه، فقد أتت غالباً كخوف من الماضي (أيام الدولة الأموية)، وظناً منهم أن وضع المسلمين سيكون أسوأ حالاً، بعبارة أخرى: كان «العالمون» يطلبون منهم شيئاً؛ وهم بحكم «الواقع» يصرفون النظر عنه.

عانت الخلافة العباسية - برغم ارتفاع شأنها - من «مشكلة المشروعية» مثلها في ذلك مثلما حدث في عهد الأمويين. لقد كان العباسيون أقل تعصباً من الناحية العرقية، وكانوا متسامحين نسبياً مع الأقوام غير العربية، وساعدت هذه الأسباب على زيادة مؤيديهم يوماً بعد يوم داخل المجتمع الإسلامي، وامتدت نواتهم لوقت طويل، واستمرت خلافتهم حتى زمان حملة المغول، وذلك على الرغم من وجود كل هذه الانتفاضات والاضطرابات، أما الذي أدى إلى انهيارها، فهو هجوم شعب أجنبي لا ينتمي للإسلام عليهم، ولكن وجود «الخلافة الإسلامية» أي «العباسية» في العراق وإيران وما وراء النهر؛ و«الفاطمية» في مصر وشمال أفريقيا والمغرب؛ و«الأموية» في الأندلس؛ في حالة صراع فيما بينهم، فإن هذا في حد ذاته لهو علامة واضحة على «مشكلة المشروعية» لدى الخلافة، وعلامة على النزاع على السلطة اعتماداً على القوة والسيف.

وصلت الخلافة العباسية في عهد «هارون الرشيد» إلى أوج مجدها، ولكن في الحقيقة اشتد في هذا العهد نفسه أيضاً الفساد والاستبداد، والهوى الشخصي الذي يلازم الحكم الاستبدادي، برغم الدلائل التي ظهرت في عصر «هارون» وفي عصر ابنه «المأمون» أيضاً، والتي أشارت إلى الحركات الفكرية والعلمية المتشعبة التي كان لها تأثير كبير على «الحضارة الإسلامية»، كما اشتهرت بتوطيد دعائمها ورونتها الفاخر.

إن أول من بدأ الدعوة العباسية كان هو «إبراهيم الإمام» بن محمد بن علي بن عبدالله، وكان هو ووالده - كلاهما - وارثي أبي هاشم بن محمد بن الحنفية (٢١).

قُتل إبراهيم في زمن حكم مروان آخر خليفة أموي في الشام، وبذلك لم يصل إلى طموحه بالخلافة، ولكن أخاه «عبدالله» الملقب بـ«السفاح» جلس على كرسي الخلافة بعد الانتصار في حركة عام ١٣٢ هـ.ق. (٢٢)، فجعل من الشام والعراق ساحة للثأر من بني أمية، وأخمد كل أشكال المقاومة في بحور من الدم؛ ومضى عصر السفاح كله تقريباً على هذا المتوال حتى وصل الأمر إلى أخيه «أبي جعفر المنصور» الذي ثبّت باقدار - وبقلب شق من حجر - دعائم الخلافة العباسية. في هذه الأثناء بقيت خراسان لفترة في قبضة أبي مسلم، وكانت في السابق قاعدة العصيان ضد الأمويين، ولكن كان استبداد المنصور وإحساسه بالخطر من نفوذ أبي مسلم وشعبيته، سبباً في خلعه والقضاء عليه، تلا ذلك قمع حركات «سنبلان» (٢٣) و«الاستاذ سيس» (٢٤) و«الراوندية» (٢٥) و«محمد النفس الزكية» (٢٦) و«إبراهيم الطالبي» (٢٧)، واستسلم أولاد علي تحت الضغط، وتم قطع رقاب كثيرين منهم. على كل حال لقد استطاع الخلفاء العباسيون تأمين أحوالهم، حتى يمضى خلفاؤهم عصورهم في راحة ورفاهية جمّة (٢٨). أسس المنصور «بغداد» ولقد بدأ تأسيسها عام ١٤١ هـ.ق. وانتهى من بنائها عام ١٤٩، أما نفقاتها فتكاد تصل إلى ١٨ مليون دينار تقريباً (٢٩).

مهدت الحكومة الغنية والخزانة العامرة التي تركها المنصور للورثة، السبيل للهو والاستمتاع، وكانت الثروة الخيالية التي جمعها الخليفة والمقربون منه، قد أوصلتهم إلى أوج أبهتهم ورفاهيتهم وشهوانيتهم؛ وتحولت بغداد إلى مدينة أسطورية في «ألف ليلة وليلة».

في الفترات الأولى للخلافة العباسية، احتلت البلاد الإسلامية موقعاً حضارياً ممتازاً، خاصة في اتساعها وأبهرتها، وفي الصناعات المختلفة، ولكن إلى جانب طبقة المجتمع الرفيعة التي حازت الثروات والإمكانيات الكثيرة، كان هناك جزء كبير من المجتمع يعاني من الفقر والحرمان، وزاد هذا الأمر من مشكلة مشروعية النظام، وكان وراء الاضطرابات والحركات ضد الحكومة، كما عبر عن ذلك مؤلف تاريخ إيران بعد الإسلام:

«... مضت حياة العامة بعيدة عن التفاعل مع نظام الخلافة الحاكم، وخالية من القيل والقال لأهل المذاهب أو من الآراء في الفقر والغنى أو في العمل والبطالة» (٣٠).

كان ازدياد الطلب على الخراج والضرائب اللذين يديران تروس الحياة للخلافة العظيمة؛ وكذلك الإسراف في نفقات النظام الحاكم هما السبب - في الغالب - في عدم الرضا؛ وفي أحيان أخرى في الصدام، كما كان الاستبداد قد أغلق كل السبل أمام الشعب كي يظهر وجهات نظره أو يبرز مطالبه، ولا شك في أن المجتمع كان يتروّج دائماً انطلاق شرارة أو انبعاث شعلة، إن لم تستطع إحراق قصور الظلم، فعلى الأقل: توضيح كيفية الخلاص من الخضوع لساكني القصور. وإلى جوار هذا الأخذ والرد؛ والعنف والفساد والهوس؛ وجد عدد من الأفراد سعادتهم وأملهم في طريق آخر، وهو الفرار من الأوضاع المهترئة، والفرار من الفساد عن طريق الاعتزال والزهد «إن هجوم الزهاد على المساجد والمقابر الخربة والصوامع والتكايا، هو في الواقع نوع من الاعتراض على الحياة الملوثة بأثام المذنبين، وكان الزهاد يعلنون اعتراضهم - في بعض الأوقات - بأسلوب حاد. لقد كان انتشار الإلحاد والزندقة أيضاً من خصائص تلك المرحلة» (٣١).

ظهر التصوف إلى جوار الإلحاد والزندقة، نتيجة نزاعات كلامية من جهة، ولوجود انحرافات في النظام الحاكم من جهة أخرى، بالإضافة إلى القبح على حياة الشعب بيد من حديد. ولما كان الدعاة يتناولون «الشريعة» في دعوتهم، فقد كان من الطبيعي أن ينور الحديث حول مشروعية النظام الحاكم وعلاقته بأصول «الشريعة»، والدين دائماً هو موضوع الجدل الحاد، وفي بعض الأحيان يكون السبب وراء العنف الدموي بين الفرق والمذهبية، كما أن النظام الحاكم والمعارضة كثيراً ما يستغلون الدين في الهجوم على بعضهم البعض.

أدت الخلافات السياسية - الكلامية التي ظهرت عقب وفاة رسول الإسلام ﷺ وخاصة بعد فترة الخلافة الراشدة، ثم انتشرت، إلى صدام المجتمع ووقوعه في هزات روحانية وسياسية خطيرة، وكان الوضع كالتالي: الخوارج هم أساس عدم الاستقرار والصدامات الحادة والدموية. أما الشيعة فقد انفصلوا عن الحكومة الرسمية، والبعض الآخر اتخذ جانباً سلبياً من المجتمع، خاصة في حالة الصدام، حتى يكونوا يعيدين عن الفتنة التي عمت الناس في جميع الأرجاء، وينفضون عن كاهلهم إثم الاشتراك فيها.

جمعت حلوة الإيمان والأمل في المستقبل بين أعضاء المجتمع الإسلامي الأول، واصطدمت في البداية بالخلافات التي تواكب السلطة السياسية، ولم يمض وقت طويل حتى حلت القوة والمقهر مكان ذلك، وكان هذا خيانة للإسلام وإيمان الأمة الإسلامية من جانب السياسيين.

إن شفافية الإيمان وصدق الاعتقاد، هما اللذان ولداً البذل والتضحية والشجاعة والتعاون. وأضافا لكل حركة ثورية في مهدها تنويراً كبيراً واستشراقاً للمستقبل، وإذا ما دققنا النظر في هذا الاستشراق وذاك التنوير في دعوات الأنبياء - خاصة في حركة الإسلام الأولى العظيمة - لوجدنا أنهما السبب وراء التغيير العظيم، ليس فقط للمجتمع الجاهلي العربي ولكن لكل أرجاء العالم المعمور الذي أضاءه الإسلام، ولأن:

أولاً: الأموال ترتبط دائماً بالإمكانات وبالحقائق - وهذه حقيقة - فلذلك لم يخطر على بال الناس شيء آخر مناقض - مظهرياً أو عملياً - لشفافية الإيمان أو لصديق الاعتقاد. ولكن كانت هناك حقائق كثيرة لم تخطر على بال المؤمنين، فلم تظهر في معتقداتهم أو في سلوكهم، وكان المؤمنون - في الغالب - غافلين عن هذه الحقائق. ولذلك كانوا يصدمون إذا ما واجهوها في حياتهم.

ثانياً: ولأن الإيمان النقي قد تعرض لأذى بالغ في نفوس كثير من المؤمنين التقدميين، بسبب الانحرافات والاستغلال المرفوض، وسوء نية طالبي السلطة بالشرعية.

ثالثاً: كان لتعدد الفروع المختلفة في الشريعة وكثرتها - برغم أنه أمر طبيعي خاصة مع غياب القدوة التي استقى المجتمع من صدق قلبها: سنته وإمامته، وكان قوله وفعله هو فصل الخطاب - الأثر في ظهور القلق والتردد في قلوب المؤمنين؛ هذا من جانب؛ ومن جانب آخر كان غالبية الناس هميقي الألق.

والنرجسيون لا يفرقون بين الأصول والفروع، ولا يرجعون إلا لما اعتادوا عليه بأنفسهم، وكثيراً ما أحدثت هذه الاختلافات الطبيعية (في الفروع) مصاصمات دموية أو فتن فكرية، ولا شك في أن هذا الأمر كان يؤدي إيمان الفطرة عند الناس العاديين، الناس الذين كانوا يعتبرون تصوراتهم حول الشريعة هي الحقيقة النهائية والخالدة وغير القابلة للتبديل أو التغيير.

رابعاً: إذا ما أصبح دين ما أساساً للنفوذ السياسي، فعندما يمتد هذا النفوذ ويقوى، ويواجه شرائع وثقافات جديدة، ويجد نفسه في دنيا جديدة، وفي مواجهة مع أقوام وأناس لهم معتقدات وثقافات أخرى، حينئذ يتصدى هؤلاء الأقوام في الغالب لمواجهة الدين الجديد والدفاع عن دينهم وثقافتهم. وبالتبع مثل هذا الأمر يؤدي إلى عدوات وتعقيدات جديدة في الساحة الفكرية والروحية للمجتمع الجديد، وفي هذه الحالة سوف يدرك المؤمنون بالدين القالب المختصر أنه لا يمكن حماية الدين في المعترك الجديد بالإيمان الروحي فقط دون تأييد من العقل.

ولقد سبب هذا الأمر صراعات جديدة نشبت على ساحة الفكر، وفي مشاعر المجتمع الجديد المختلفة. وبموجب الشريعة الجديدة القابلة - لا شك - في أن المؤمنين سيدركون أنه ليس فقط بمشاعر الإيمان - ودون حماية العقل - يستطيعون حماية الشريعة الجديدة في المجتمع أو المعترك الجديد.

ولقد واجهت الأمة الإسلامية في مسيرتها هذا المصير؛ خاصة وأن المسلمين كانوا هم مؤسسي النظام السياسي الجديد وهم أعمدة السلطة الجديدة. ولأنه مع انتشار هذه السلطة وانحصار الروابط الاجتماعية بين أقوام لها سُنَن (عادات وتقاليد) وأداب مختلفة؛ أوجب الأمر على الشريعة الجديدة أن توضح - بدون تأخير - ماهية تكليفها على أتباعها، وكذلك كيفية ملء الفراغ الذي كانت تشغله الشرائع السابقة بالشريعة الجديدة، وبالسلمة المستمدة من نصوصها ودعوتها، حتى يرى الناس آثار ذلك في ساحة الفكر وفي المشاعر الشعبية، وبصورة شريعة أعلى وأكثر ثباتاً. وحتى يستطيعون الإجابة بصورة أفضل على أسئلة الناس واحتياجاتهم من خلال واقع معاش، فيحلون عقد المشاكل التي تمتلئ بها الحياة الاجتماعية والتي نتجت عن اختلاف القوميات والعرقيات والثقافات.

في هذا الوقت، وكتطور طبيعى، ارتبطت بدايات «علم الكلام» بالإجابة على الاحتياجات الفكرية، وعلى الأسئلة الجديدة عن أصول الشريعة الإسلامية وحقيقتها؛ هذا من جانب؛ ومن جانب آخر احتاج المجتمع وتنوعه إلى تحديد الحقوق والواجبات المتبادلة في المجتمع، وإلى توضيح العلاقة بين السلطة والشعب، أوجد هذا الاحتياج نشاطاً يتجه نحو تكوين «الفقه السياسى» وجمعه وتنظيم أحكامه بهذا الخصوص، وكذلك فصله عن نصوص الفقه العام.

إن المجتمع الذى يقوم فيه الدين على الإيمان والعمل، يتكفل - ولا شك - بالأصول وبالنظام، وهذا لن يكون شيئاً آخر سوى «الشريعة». وحينما تكون السلطة السياسية ذابغة أيضاً من «الشرع» فإن الشخص الذى يُلقب به أمير المؤمنين لا يستطيع فى عصر غلبة المظاهر الدينية على الإيمان أن يختار طريقاً رسمياً مخالفاً لما هو موجود فى نصوص عقيدة المؤمنين، وحتى إذا كان لا يعتقد فى الدين، فإن مصلحته هى فقط الحماية عن طريق النظام الذى يتخذ فى الظاهر لون وشكل الدين، وفى هذه الحالة تكون الشريعة هى ظاهر الحياة الدينية، ويكون الفقه هو الموضع لحدود الشريعة وضوابطها. وبرغم أن الفقه السياسى قد دَوَّن على نحو خاص فى عهد ازدهار الحضارة الإسلامية (العصر العباسى)، إلا أن نظريات «الفقه» كانت منذ البداية فى بؤرة الاهتمام فى كل ما ظهر طوال زمان التطور والتكامل.

عموماً، فى مجال العلوم والمعارف الإسلامية، كانت علوم الشريعة هى أول فروع العلم التى اكتملت، ثم استقرت كثير من فروع العلوم الأخرى - مثل علم التاريخ وعلم الأدب - كمقدمات أو مستلزمات لعلم الفقه، ولقد أصبح علم الشريعة - بالضرورة - هو محط الاهتمام. ثم ظهرت بعد ذلك نظريات فى مجال الفكر والحضارة الإسلامية وكانت تحت عنوان «علم الكلام».

أما العلم الذى ظهر إلى جوار علوم الشريعة، ونتج عنه نقاش كبير فى حياة المسلمين، فقد كان علم «التصوف». والتصوف نوع من تعلق النفس بالعنويات، ولا تخلو روح إنسان قط من الانجذاب إليه أو الاستعداد له، ولكن نظراً للاضطرابات السياسية والاجتماعية والمعارضات الكلامية والمذهبية التى واكبت التصوف فى مراحل نموه وتطوره، فقد اتضح أنه لم يخل - إلى حد ما - من المغالاة والشطط.

فى الواقع كان التصوف فى العالم الإسلامى نوعاً من الصلة الروحية التمويضية لمن يعانون من العنف، خاصة فى مواجهة ظلم الحكومات الاستبدادية والقهرية، وقد نما التصوف فى شكل حركة راسخة ومؤثرة فى حياة المجتمع الإسلامى، ونتج عنه ليس فقط نضج فى الفكر الدينى، ولكن أيضاً استقرت الفلسفة تحت تأثيره. وكان للتصوف فى البداية جانب عملى وسلوكى فى الغالب، ولكن مع مضي الزمان قوى جانبه النظرى أيضاً، وظهر نوابغ مثل «ابن عربى» كانوا رؤساء خاتنات (١) ودعاة، وخملوة خطوة سارت الفلسفة إلى جوار التصوف، ولا شك فى أنها كانت ذات قوة وتأثير خلال مسيرة التاريخ وعلى طولها؛ حتى اختلطت علوم الفلسفة والعرفان (التصوف) وعلم الكلام عند «صدر المتألهين» (الملا صدرا الشيرازى) فى حكمة رفيعة عالية، وظهرت هذه العلوم فى شكل جذاب ومشرق.

وعلى نفس هذا النسق، كان فكر ما بعد الطبيعة الذى ظهر كابن متعدد الوجوه للحضارة الإسلامية كما ظهر فى مدرسة (الملا صدرا) العالية، وهكذا - وبتعبير صحيح - وصل هذا العلم إلى «كماله».

إن جذور الميول العرفانية والصوفية، يجب أن تُخلق وتتسامى فى عمق وصميم الروح الشفافة، ويجب أن يكون لها أوضاع اجتماعية وأحوال سياسية خاصة، ومن الملاحظ فى ميدان الحضارة الإسلامية أن السياسات الاستبدادية التى حكمت أمة المسلمين ومجتمعهم باسم الإسلام، كانت هى أهم الأسباب التى أظهرت مثل هذه الأوضاع والأحوال.

يرجع الزهد - وهو جوهر التصوف ولبه - إلى عصر صدر الإسلام، وكان أول الشخصيات الزاهدة البارزة هو «الحسن البصرى» (توفى عام ١١٠ هـ تقريباً)، وقد عاش فى فترة من أكثر الفترات حساسية فى التاريخ الإسلامى، وهى مرحلة مليئة بالاضطرابات، وكان من أهم خصائصها النزاع أو الصراع على منصب الخلافة، والقمع القاسى لشيعى الإمام على (رضى الله عنه) من جانب الأمويين، وظهور القمع السياسى الكلامى بين الفرق المختلفة ووصوله إلى قمته (٢). وفى هذا الوقت نفسه ظهرت أول حركة كلامية وأعلامها صوتاً عن طريق «واصل بن عطاء» أحد تلاميذ الحسن البصرى.

وفي حدود نصف قرن بعد الحسن البصري، بعثت «رابطة العدوية» (توفيت عام ١٢٥هـ) - أعظم متصوفة في تاريخ الإسلام - الآمال في البصرة، ونشرت ما سبق وأسماء الحسن البصري «الدعوى الحقيقية للتصوف» (٣٣)، وكان معروف الكرخي (توفي عام ١٩٩هـ) من أعظم صوفية بغداد الأوائل (٣٤).

وأشأ تأسيس المأمون لـ «بيت الحكمة» في عام ٢١٥ هـ، وجدت طفولة الفلسفة الإسلامية الرعاية في مهد حركة الترجمة، وكانت حركة التصوف في أوان شبابها، فتمتعت بالحماية أيضاً، وعبرت إلى مراحل تكاملها ونضجها من خلال مشاهير مثل: أبو يزيد البسطامي (توفي ٢٦٠هـ)، وحسن بن منصور الحلاج (توفي ٣٠٩هـ). وقد وصل التصوف إلى أوج ازدهاره من الناحية النظرية في القرن السادس في أراء «ابن عربي» الشبلي، صاحب الشهرة العظيمة، ورغم أنه لم يكن إماماً أو قبطاً لجميع العارفين والمتصوفة أو مطمئهم؛ إلا أن عمله كان - على الأقل - بداية تأثير عميق غير قابل للشك عندهم جعيف. وقبل ذلك بفترة، وعلى النسق نفسه، أسس «أبو نصر الفارابي» في نهاية القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري ما أطلق عليه الفلسفة الإسلامية، ومنتشر التصوف راج وأصبحت له أعمدة راسخة، واستمر بعد ظهور الفلسفة الإسلامية محطاً للاهتمام، وظهرت آثاره في ميدان الفكر وفي الواقع السياسي للعالم الإسلامي.

من الواجب قبل الخوض في هذا الأمر؛ أن نوضح بجلاء قنوات التصوف الثلاث - وهي: التشريع؛ والحكمة؛ وآثارهما في أذهان المسلمين وعلى حياتهم، ويغلب لنا - عند البعض - أن استقرار الواقع السياسي والأمور السياسية في العالم الإسلامي كان بتأثير ظهور «التصوف»، ومرجع هذا وجود الإيرانيين ونفوذهم في إدارة نظام الخلافة العباسية.

لا شك في أن تأثير نظام الخلافة بتقاليد سيرة الملوك والحكام الذين اتبعوا نظام قهر المسلمين يعود إلى مرحلة سابقة على هذا العصر... «و... أعجب الخلفاء الأمويون أيضاً إعجاباً بالحكايات والأساطير القديمة للأقوام الأخرى، ومن بينها الحكايات الإيرانية القديمة. واعتبروا الحضارة والثقافة الإيرانية؛ بسلبياتها أو إيجابياتها، وكذلك رسومها (تقاليدها وأدبها)، أصلاً ومنبعاً للتقليد وللإقتباس عندهم» (٣٥)، وتقلد العنصر

الإيراني في النحلة العباسية، منزلة رفيعة في بلاط الخلافة، وأصبح هو المرجع لأثار واضحة مستقرة في تاريخ المجتمع الإسلامي وفي حضارته وسياسته.

حظيت الدولة العباسية في عهد هارون الذي حكم من ١٧٠ - ١٩٢ هـ، بمكانة كبيرة وعظيمة بالغة، وفي هذا العصر نفسه، عُهد إلى «البرامكة» بمنصب الوزارة للخلافة. وقد اهتم البرامكة برعاية آثار الأقوام والحضارات الأخرى ورعاية مآثرهم، خاصة الآثار الثقافية والأدبية والسياسية الإيرانية. ورغم هذا فإن طوفان «القهر والاستبداد» قد قضى على حياة العز والمجد والسؤدد للبرامكة، وذلك بشكل ناعم ومأساوي، وتآمر عليهم كثيرون إما حسداً أو لعداوة المتنافسين؛ أو بسبب غضب الخليفة أو خوفه، ومن بقى منهم ابتلى بالذل والمهانة، أما التأثير الذي فتج عن سياساتهم ومؤامراتهم (البرامكة)، فلم يكن شيئاً ذا بال، ذلك أنهم أعدوا عدتهم للرحيل عن ساحة تقرير المصير في سلاسة؛ خاصة لمن جاء بعدهم، ولذلك وجد «أبناء سهل» أنفسهم في نظام الخلافة وفي مركز أسلافهم البرامكة، فسلكوا نفس الطريق الذي سار فيه البرامكة دائماً.

إن عظماء هاتين الأسرتين - الذين من الجائز أنهم كانوا يشعرون في أعماق أنفسهم بأنهم إيرانيون أكثر منهم مسلمين - كما يرى مؤلف تاريخ إيران بعد الإسلام (... إلى حد أنهم عرفوا أنفسهم، بأنهم ورثة برزجمهر وجاماسب)؛ قد اهتموا بترجمة الآثار الإيرانية مثل: رسالة الحكمة؛ وكليلة ودمنة (التي كانت قد ترجمت إلى البهلوية) وكذلك المؤلفات البهلوية (٣٦)، وصيغوا بلاط الخلافة بلون بلاط ملوك الساسانيين وهينته، كما ظهر في زمان المأمون؛ وقد عُرف عنه أنه كان يدين بالفضل - بشدة - للإيرانيين، وأشار إلى رغبته في الاطلاع على علوم الآخرين وتجربتهم؛ ولذا اتخذت حركة الترجمة - التي كانت قد بدأت قبل ذلك - رونقاً كبيراً، وعُرف «بيت حكمة» المأمون كقاعدة نشطة في ترجمة الآثار ونشرها، خاصة تلك التي نتجت عن تجربة الأقوام والحضارات الأخرى. وقد رأى المأمون في ذلك دنيا جديدة وحضارة يحتاج إليها لاستقرار أحواله، خاصة في السير في الأفاق والآنفس، وفي التفكير وإعمال العقل كأساسيات تؤيد الشريعة الجديدة، وكذلك الاهتمام بنشر العلم لكل إنسان في كل مكان، كما أمر الرسول الكريم ﷺ.

اتجهت الميول الأولى لهذه الحركة العلمية إلى العلوم الطبيعية في المقام الأول؛ خاصة الطب، ولكن حينما ازدهرت الحركة، كان من الطبيعي أن تستلزم أيضاً آثاراً علمية وفكرية في مجالات أخرى مثل المنطق والحكمة والأخلاق والسياسة.

كانت الدولة التي أقامها العباسيون تختلف اختلافاً تاماً مع تلك التي كانت في زمن الأمويين، فخلافاً للأمويين الذين كانوا يظهرون ميولهم القومية، كانت سياسة العباسيين هي المساواة بين العرب وغيرهم من الأجناس، وكانت تلك السياسة أكثر تقاسماً مع الإسلام من سياسة الأمويين العنصرية، فعند انتشار نفوذ الإسلام في البلاد المفتوحة، لم يكن في الإمكان صيانة تفوق العنصر العربي أو المحافظة عليه في وجود عناصر أخرى فارسية أو تركية، ولهذا بقيت الدولة العباسية لفترة أطول وكانت مستقرة بصورة ما حتى انتهت بالضرورة الخارجية أي (المغول) (٣٧)، ... في الحقيقة أن أسلوب الحكومة الساسانية القائم على رعاية التوازن بين العناصر والأقوام المختلفة يرجع إلى كونها إمبراطورية... وقد سار على هذا النهج الخلفاء (العباسيون) (٣٨).

إن استبداد العباسيين جعلهم - في الواقع - أكثر عزماً ومضيماً في اتباع النموذج الذي رأوه جديراً بالاتباع، وقد اتبعوا فيه آخر الأنظمة الإيرانية الملكية، خاصة آخر حلقة منها، أي الإمبراطورية الساسانية، وكان هذا النموذج في نظر الخلفاء غاية في الجاذبية والإبهار، ثم اتخذوا بعد ذلك النظم والقوانين الإدارية أيضاً، اعتماداً على الآثار الباقية منذ عهد الساسانيين، ومن الجائز أن تكون جذورها سابقة على هذا العصر.

عموماً؛ إن لب التشريعات الإيرانية قد تم تبويبها عن طريق المسلمين، واتخذت معالمها (رونقها وأسلوبها وجمالها) من الإسلام، وتم تهنيط أسلوب العمل الملكي الساساني وتنقيته وفق توجيه الآيات القرآنية واستشهاداً بأجزاء من الحكايات الإسلامية. ومنذ زمان الخليفة المتوكل العباسي غلبت الروح الإيرانية - أكثر من الإيرانيين (٣٩) - على السلوك وعلى العلاقات في بلاط الخلافة؛ خاصة وأن الحكومات المستقلة في إيران كانت قد استقرت فعلياً في يد بعض الإيرانيين بالرغم من أنهم - وبشكل رسمي - كانوا أتباع الخليفة (٤٠)، إلا أنهم كانوا أحياناً مستقلين - وبشكل واضح - عن خليفة بغداد، حتى أنهم كانوا يدعون الخلافة (مثل يعقوب بن الليث الصفار)؛ إلى أن علا نجم «أل بويه» وأصبحت أمور الخلافة لعبة في أيديهم القوية، ولعشرات السنين.

أما عن تأثير القوانين الإدارية الإيرانية وتوجيهاتها السياسية والأخلاقية لنظام الخلافة، خاصة منذ زمان المأمون إلى ما بعد ذلك، فتعبر عنها الحكاية التالية من كتاب «الحكمة الخالدة»:

«يقول أبو علي أحمد بن محمد مسكويه في بداية كتابه المهم «الحكمة الخالدة» [الذي حققه د. عبدالرحمن بنوي ونشره تحت العنوان المذكور]: قرأت كتاباً في شبابي لأبي عثمان الجاحظ اشتهر باسم «استطالة الفهم»؛ وقد أورد به ذكراً لكتاب باسم «الحكمة الخالدة» ونقل عنه بضع كلمات... وقد بحثت عنه في عدة مدن حتى وجدته في فارس عند (كبير الموازنة)، وحينما نظرت فيه وجدت به صوراً من حكمة فارس والهند والعرب والروم... وكان هذا الكتاب المذكور هو نصائح ووصايا «أوشنج» (هوشنج) إلى أبنائه وإلى الملوك الذين سيأتون من بعده... ولقد سعيت إلى أن أعيد كتابة هذه الوصايا بالطريقة نفسها التي كانت عليها، ثم زدت عليها ما وجدته من حكم وأدب الأمم في الجهات الأربعة؛ وأقصد بأهم الجهات الأربعة فارس والهند والعرب والروم...»

وبعد عدة صفحات خصصها مسكويه لوصايا هوشنج، نقل من كلمات أبي عثمان الجاحظ الآتي:

«قال الحسن بن سهل شقيق ذي الرياستين الفضل بن سهل: أعرض هنا ترجمة أوراق من كتاب الحكمة الخالدة، وحيث إنني كنت قد ألفت كثيراً من أوراقه، لذا فإننا سنجد عند نهاية الحديث؛ أن بدايته مبتورة، ولأن نوبان (ستأتي قصته بعد عدة سطور)، لم يسمح لنفسه أن يعطيني الأوراق وفق ترتيب أو نظام أو نسق...» (٤١)

أما حكاية كتاب «الحكمة الخالدة» وفق رواية مسكويه فكانت كالتالي:

«في بلاد خراسان، وفي خلافة المأمون رحمة الله عليه، أرسل إليه ملوك الأطراف هدايا ورسلاً، بينما أرسل ملك كابل شيخاً اسمه «نوبان»... وقال نوبان للخليفة: ليس معنى سوى العلم والرأي والخبرة، فقالوا له: ما هو عمك؟ قال: التدبير والولاية على أمور الأمة... وحينما عزم المأمون على مقابلة أخيه محمد، صمم على السير صوب العراق وتشاور مع نوبان في هذا الأمر، فقال: رأى مصيب ومالك قريب، وكلما سألته المأمون رحمه الله سؤالاً، أجابه بالصواب. وحينما وصلت رسالة فتح العراق (٤٢)، قرأها عنده وأمر له بمائة ألف درهم جائزة، فلم يقبل وقال: أيها الملك إنهم

لم يرسلوني إليك كي أنقص مالك؛ ورفضى ليس استخفافاً بهذه الثمن، بل لأن الهدف من الحضور شيء أهم من هذا، وهو كتاب يشتمل على مكارم الأخلاق وينهض علوم الآفاق، وهو من كتب الفرس العظيمة... وبينما ذهب المأمون إلى بغداد واستقر الملك له، طلب منه نوبان أن يستخرجوا له الكتاب من موضع محدد... فلما سأل الحسن بن سهل عنه، قال: هذا كتاب «الحكمة الخالدة» وهو كنز استخرجه وزير ملك إيران من الحكمة القديمة... ولقد أعجب المأمون بالكتاب أعجاباً (٤٢).

تدل هذه الحكاية في مجملها على تأثير الخلفاء العباسيين بالملوك الإيرانيين، واقتدائهم بأسلوبهم الذي جربوه، وخصوصاً المنتصرين منهم، وهي دليل أيضاً على ميلهم إلى ترجمة آثار الأقوام غير العربية - خاصة الإيرانيين - ونشرها في عدد من المسائل، ومن بينها أنظمة الإدارة والحكم.

هناك أكثر من دليل على أن عهد المأمون قد حمل على عاتقه أمر نشر العلم وإنيراث الفكرى والثقافى للأقوام والأمم الأخرى، وكذلك إعادة علوم الأوائل إلى العالم الإسلامى. لقد كان عصره فى الواقع عصر رواج العلوم، خاصة العلوم الإيرانية واليونانية، لكن الشيء الجدير بالإشارة هو أنه برغم أن إعمال العقل كان من اهتماماته الشديدة، إلا أنه لم يصنع عن أن يقع فى الآثام والإفساد.

كان المأمون شديد الإعجاب بمذهب المعتزلة، وللحق فإن المعتزلة كانوا يعتمدون على حكم العقل، ولكن كان هناك كثير من أهل الحديث والقرآن يظنون إلى أسلوبهم وظيفتهم بنظرة ضيقة سطحية متشككة، وذلك لأنهم كانوا يطلقون على أحكامهم أواناً من التنزيه والتقدیس معتبريها عين الإسلام والدين، وكانوا لا يقبلون أى نظرة أخرى أو رأى آخر معتبريه غير لائق. ولكن المأمون - رغم أنه الحاكم الغالب والمؤيد لإعمال العقل عند أهل الاعتزال - انتهج سلوكاً نابعاً من التعصب الأعمى وبعبداً عن العقل مع معارضى هذا المذهب، وبهذه الطريقة - وكما هو معروف ومؤكد - تشكلت فى زمانه «الحنة» وهى نوع من محاكم التفتيش العقائدية.

أصدر المأمون فى عام ٢١٨هـ.ق. فرماناً «الحنة» وقرر فيه أن يقوم الفقهاء والقضاة ورواة الحديث بالتحقيق والبحث فى مسألة خلق القرآن، وتنفيذاً لهذا الأمر:

وتبع عشرات من العلماء المشهورين ومن الوجوه البارزة للمسلمين تحت القهر الفكرى. وقد سلك سلوكاً قاسياً مع الأشخاص الذين لم يتفقوا فى المسائل - ومن بينها خلق القرآن - مع المعتزلة (فإن مذهبهم كان هو المذهب المفضل عند الخليفة العباسى المأمون)، وكان من الممكن أن يصل الأمر مع المعارضين - بعد التفتيش على عقائدهم - إلى القتل حتى يلتزموا برأى الخليفة، وما أكثر الأشخاص الذين أفتوا بهذا الجرم، وفى الوقت نفسه ما أكثر الذين حرموا من حق الاستماع إليهم وقبول اختلافهم (٤٤).

وبعد المأمون مضى أخوه «المعتصم» وابنه «الواثق» فى نفس طريق المأمون فى إجراءات الحنة، حتى أن المعتصم جن فجلد «أحمد بن حنبل» المحدث والفقير المشهور بتهمة عدم التصديق بخلق القرآن، ثم ألقاه فى السجن (٤٥). وألقى الواثق القبض على «أحمد بن نصر بن مالك الخزازى» الذى انتقد الخليفة وقوله بخلق القرآن، وقد قتله بيده - وفى حضور جمع من السادة - بشكل وحشى، وتعقب أتباعه وأذاهم (٤٦).

ولأن هذه المصادمات الشديدة ناشئة - فى الأصل - عن التعصب والجمود، لذا من الممكن اعتبارها من أهم الأسباب التى أدت إلى ظهور الحركات المضادة المخالفة. واعتبارها أيضاً من أهم الأسباب التى أدت إلى وأد العقل فى العالم الإسلامى. وقد ألحق هذا كله ضرراً بالغاً أثر على ازدهار الفكر وتطوره؛ وعلى ثبات حكم العقل ودوامه فى المجتمع الإسلامى.

ولكن لم يكن من السهل والبساطة إخماد نار المجادلات الكلامية التى اشتعلت خلال القرنين الأولين من عمر الإسلام. وقد أدت هذه الشطحات الفكرية نفسها إلى الاهتمام بإعداد الساحة لتأسيس الفلسفة الإسلامية، خاصة الأراء الفلسفية التى نتجت عن الأقليات الشيعية - وهى أعم من الإمامية والإسماعيلية - كما امتعت بضاعة مصباح الحكمة وسط دوامات الظلام الفكرى والسياسى، ومهما كانت شطحات الحكماء قد غابت - أحياناً - إلى درجة أبعد من درجة الاعتدال، إلا أنهم أوجدوا الفلسفة الوسيلة التى توجه بها الأهداف السياسية، ومن ثم أوقعهم هذا فى أسر الاختيار والاضطراب الفكرى.

عموماً، فإن الأحداث التى ظهرت فى العهد الأول للخلافة العباسية فى ساحة الفكر، ورفعت الخلافة إلى القمة فى زمن المأمون، هى السبب وراء ازدهار الأفكار

والعلوم المختلفة. ولم يكن «بيت الحكمة» فقط أو مكتبته العامرة هما الدليل على الثراء والرواج الفكري والاهتمام به، كما لم تكن فقط الآثار الإيرانية والهندية واليونانية في أقسامها وفروعها المختلفة التي ترجمت إلى العربية، هي الدليل الوحيد، ولكن كان إنشاء المراصد ووضع التقاويم الجديدة وتصحيح القديم منها وازدهار الصناعات والتجارات، كل هذا معاً يؤيد استقرار الحضارة، تلك الحضارة التي كان لها تأثير كبير في تقرير مصير التاريخ البشري بعد المأمون، برغم ضربات المتوكل القاسية، وبرغم أن بيت الحكمة لم يعد يحتفظ بغخامته أو مكتبته، إلا أنه كان قد انتشر - في جميع أنحاء البلاد الإسلامية - تشجيع أسر ذائعة الصيت - مثل السامانيين وأل بويه - للعلماء، وتهبيد لهم الأرض لكثير من الأفكار والبحث في العلوم في العالم الإسلامي، كما عملوا على استقرار الحضارة برغم النزاعات الدموية والصراع على السلطة الذي دام لقرون، ونتج عنه آثار كثيرة ونتاج شملت إنسان هذه الحضارة وتاريخها، ولكن أدى استمرار قهر واستبداد الخلافة العباسية لانحطاطها، حتى جاءت ضربة المغول فأجهزت عليها.

مع الامتداد الكبير للعالم الإسلامي، كان من الطبيعي أن يصعب على السلطة المركزية أن تسيطر عليه، فقامت في زوايا العالم الإسلامي الواسع وأركانه سلطات أخرى - والتي كانت أحياناً تمثل دور الرقيب واليد الطولى لمركز الخلافة - وفي أحيان أخرى تعلن بمظاهر خارجية ولأنها للخليفة، ولكن فعلياً كانت مستقلة، أما علامة الارتباط بالخليفة، فكانت ذكر اسمه في الخطب، ونقشه على السكة، وأحياناً إيداع جزء من الدخل في الخزانة المركزية.

كان الطاهريون أول أسرة إيرانية استطاعت في زمان المأمون أن تؤسس حكومة محلية قوية في خراسان. ومع وضوح عدم قدرة إدارة الخلافة وضعفها المتزايد يوماً بعد يوم، تعددت الحكومات المستقلة نسبياً، وازداد التنارع فيما بينها على السلطة، كل هذا وصم مصير المسلمين السياسى بالتشردم.

سقطت الحكومة الطاهرية في يد الصفاريين وكانت «الدولة المستعجلة» الصفارية تمثل تهديداً خطيراً أيضاً لمركز الخلافة، ومع أن السامانيين كانوا يتبعون المذهب

السني، إلا أنهم كانوا يهتمون بإيرانياتهم ويفتخرون بها، وانتعشت «اللهجة الدرية» في زمانهم، وأصبحت بخارى قاعدة النهضة الجديدة في الأدب والعلم، وعلى ضوء سعة مشاربيهم أمكن ظهور مذاهب وتشريعات، ووضع كتب ومراجع كثيرة في عهدهم.

كان البيروني وأبو علي ابن سينا أشهر من ترعرعا في ساحة العهد الساماني^(٤٧) ولو أن مرحلتها الثانية الزاهرة كانت تحت رعاية آل بويه.

وحتى الفرقة الإسماعيلية استفادت من تسامح آل سامان وسعة صدورهم، وكان في يدهم فرصة سانحة لنشر مذهبهم بشكل خفي، ونقله من الرى إلى ما وراء النهر. مستفيدين من نفوذ آل سامان ومتخفين وسط المجتمع، ساترين كثيراً من سماتهم. كما أمكن ظهور مؤلفات «إخوان الصفا» ونشرها أيضاً في ظل نفوذ السامانيين، وإن كان صدام آل سامان مع الانتفاضات الشيعية والعلوية، خاصة العلوية في طبرستان، يعد من أهم أحداث تاريخ هذه الأسرة.

كانت حكومة آل سامان - وبرغم اعتماد سلطتهم على القهر والاستبداد - موفقة في مجال الثقافة والعلم والفكر - لأسباب مختلفة - وإلى درجة بالغة من الاعتبار والاحترام. وهنا من الضروري إلقاء الضوء - في إشارة سريعة - على مكانة أسر أخرى عملت في ميدان السياسة والثقافة في العالم الإسلامي، وأعني بها «الأسرة البويهية» والتي يرتبط بها أكثر المراحل العلمية ازدهاراً في العالم الإسلامي.

كان «آل بويه» من «الديلم» وكانوا إحدى قواعد الحركة الشيعية والحركات المعادية للأمويين ثم بعد ذلك للعباسيين. في البداية استولى آل بويه على فارس وإصفهان والأهواز والرئ والجبال، وفي النهاية وصل «أحمد بن بويه» حاكم الأهواز إلى بغداد واستقبله الخليفة «المستكفي»، الذي رأى فيه وسيلة خلاصه من يد الأمراء الأتراك، قبائع أحمد بسرور ومنحه لقب «معز الدولة»^(٤٨) ومنح أخاه الأكبر «أبا الحسن علياً بن بويه» - والذي كان أمير أمراء الأسرة وكبيرها بلا منازع - منحه لقب «عماد الدولة»، وبهذا أشرقت شمس الحظ للأسرة «البويهية» وسطع ضياؤها.

كان «عصد الدولة فناخسرو» والذي أطلق على نفسه لقب الشاهنشاه (ملك الملوك) أكثر وجوه آل بويه أسراً، وكان يشبه السلطان محمود الغزنوى الذي يعد من القادة الجبابرة في عصره^(٤٩). ولكن وبرغم وجود هذه المكانة - ارتفعت أو انخفضت -

فإنها لم تخلُ قط من السلطة الاستبدادية القهرية. وفي عصره، أو بشكل عام في كل عصر «آل بويه» انتشرت المعارف والعلوم، خاصة العلم العقلي والفلسفي الذي راج وزدهر، وأصبحت مدن السلطة البويهية مثل همدان وأصفهان والرّي والنجبال قواعد لنشر العلم والفلسفة. وكان وجود وزراء علماء مثل «أبو محمد المهلبى»، و«أبو الفضل ابن العميد» و«الصاحب بن عباد» في إدارة هؤلاء الملوك، وإنشاء المكتبات والمدارس، والاهتمام بالعلماء، وتهيئة المجال والإمكانيات للبحث والتحقيق، وحماية أهل الرأى، كل هذا كان سبباً في ازدهار العلم في هذا العصر تحت راية الحضارة الإسلامية. وشعر «الشيعه» في عصر قوة الملوك الديلمية وفي حمايتهم بالأمان. ومع الاستفادة من هذه المكانة، ثبتت للشيعه أعمدتهم الفكرية والاجتماعية داخل المجتمع الإسلامى، وليس الشيعه فقط هم من تمتعوا في عصر آل بويه - خاصة عصر عضد الدولة - بالأمان الاجتماعى، بل جميع الناس، وخاصة المحرومين، قبل الجميع.

ولكن عموماً كان عضد الدولة وملوك البويهيين الآخرين - رغم التفاوت الموجود مع بعض أمراء الأسر الأخرى وملوكها - يشتركون مع بعضهم البعض - في اعتماد أساليب القهر والاستبداد وعدم الإحساس بالمسئولية نحو حفظ ونشر الحقوق الشخصية ورعايتها. في خضم هذه الأحداث، فإن أبسط نصائح العقل تقول بالاكتماء بعدو واحد خارجى، وتجميع الجبهة الداخلية بإقامة العدل والمساواة، ولكنهم - للأسف - كانوا يعتبرون كل الناس عبيدهم، مع مراعاة تسلسل المكانة. ولو أن هناك فروقاً بين أهل القهر والاستبداد لعرفنا هل فكروا ولو في القليل من الأمان والرفاهية للمبيد أم لا؟ وهل اعتبروا نشر المعارف والعلوم نوع من الميل الشخصى؟! أو الذكاء الخاص؟! أو أنه عماد لقوة ملكهم؟

عموماً، بوقاة عضد الدولة ضعفت قوة هذه الأسرة أيضاً، ورأى المتربصون - وكانوا قد التقطوا أنفاسهم مؤخراً - أن الساحة مُعدة للقضاء على أسرة البويهيين واقتناص السلطة الاستبدادية منهم، وهكذا أدخل «محمود الغزنوى» من جانب، و«طغرل السلجوقى» من جانب آخر، تحت سيطرتهم أماكن شاسعة كانت تابعة للسلطة البويهية.

في عام ٤٢٠ هـ.ق. جاء محمود الغزنوى إلى الرّي واستولى على واحدة من أكثر قواعد العلم والفلسفة في زمان آل بويه إشعاعاً:

«... وصار خزائن آل بويه التى جمعوها خلال سنوات (وكانت لا تعد ولا تحصى) وأرسل مجد الدولة - مع عدد آخر من الأشخاص - في القيود والسلاسل إلى خراسان. واتهم كثيراً من أتباعه بالميل نحو الباطنية، وضربوا أو رجموا، وأرسل الجميع للسجن في خراسان أو غزنة. وأرسل من مكتبة الرّي خمسين جملاً - وفي قول آخر: مائة جمل - إلى خراسان، وبأمره ألقى عدد كبير من الكتب تحت أعتاب دور حكماء ومتكلمي المدينة: طعنة للحريق... ولا شك في أن الأشخاص الذين اتهموا في هذه الأيام بالزندقة كان يجب قتلهم بأمر السلطان؛ ومن الجائر أنهم قتلوا بعد إثارة الفوغاء والعامة في الرّي، وكانوا من تلاميذ على بن سنيا وابن العميد وابن الحسن العامرى.

من الواضح أن سلطان غزنة - وحتى يوجه أنظار العامة وأفكارهم نحو فضائله - سعى إلى افتداء الأشخاص الذين لم يُفيدوا جاهه وعظمته بساعة واحدة من التفكير؛ أو بتأليف كتاب ولو في مجلد واحد (٥٠)».

وأرسل محمود إلى خليفة بغداد لإطلاعه على هذا كله معلناً شعار الفتح العظيم، وهو خدمة الشريعة وقمع الرافضة والزندقة، ومدّ سيطرته على أقسام كبيرة من إيران، وإرضاء لعطشه المتزايد للسلطة ونهمه فيها، أراد إشباعهما ببسط ظلال التعصب والجمود في شكل جيش جرار مجهز مقدام متوجهاً إلى الشرق، أى الهند معلناً الحرب على الأصنام وعبيدتها.

ومع ارتفاع شأن الغزنويين، بدأ عصر التعصب والمظاهر، وقمع الفكر والجدال مع أهل الظاهر من السنة. وكان كل هم محمود منصرفاً إلى مدّ ظل حكومته من الشرق إلى الهند، وكان مجده العظيم في حربه مع عبدة الأصنام والكفار وفي هدم معابدهم، وفي الداخل انصرف إلى قمع المعارضين من الباطنية والقرامطة والرافضة، فمنحه الخليفة لقب «سيف الدولة».

وبالطبع أسعده تقربه من عامة أهل السنة، وأيضا الفقهاء وأهل الحديث وبعض المتكلمين، ومثله مثل الخليفة، قاسى الشيعة في ظل سلطتهما ولعشرات السنين من الإذراء.

تلا ذلك عصر السلاجقة، الذين حلوا محل آل بويه في مركز الخلافة، وأيضا مكانهم ومكان الغزنويين في إيران بعد الاستيلاء على كل آسيا الصغرى وما في حوزة

الخلافة الفاطمية في مصر، وامتد حكمهم إلى شرق العالم الإسلامي وغربه في حدود عام ٤٧٨ هـ.ق.

إن الانتشار السريع - في طرفة عين أو كالبريق - للسلطة التركمانية السلجوقية قد أثار خوف الغرب، وكان سلوك السلاجقة المتعصب، بالإضافة إلى قلة معداتهم الحربية، حجة وفُرصة في يد الصليبيين كي يهجموا على العالم الإسلامي، ولنفس السبب الكامن في نظرتهم وفي سلوكهم (السلاجقة) داخل العالم الإسلامي؛ واجه أعمال العقل صعوبات أكثر.

دامت السلطة الأولى والمتزايدة للسلاجقة حتى عصر ملكشاه، ولكن بعد موته، بدأت في الانقسام بسبب الحروب والمصادمات الداخلية بين الطامعين في السلطنة، واستمر هذا إلى ما بعد وفاة سنجر. وانتهت دولة آل سلجوق في الشرق إثر هجوم الخوارزمشاهيين. ومن المعروف أن سلاسل من أمراء السلاجقة قد استمروا في أذربيجان وقارس والجزيرة وديار بكر تحت اسم الأتابكة، واستمر بعضهم بعض ممالكهم. وفي بلاد الروم استمر ملكهم حتى حدود عام ٧٠٠ هـ وكان استقرارهم يقارن باستقرار العثمانيين.

الأوضاع السياسية في غرب العالم الإسلامي

في جميع العصور التي أشرنا إليها، استمرت الأوضاع والأحوال السياسية؛ وأيضاً المجريات السياسية في غرب العالم الإسلامي وشماله متشابهة، مع بعض الاختلافات الظاهرية، ولكنها في جوهرها كانت تتشابه مع ما في الشرق، وكان الواقع المُرفى هو قيام السلطة اعتماداً على القوة والتزوير، وبالتالي جثم الاستبداد على النفوس.

(١) الأندلس

الأندلس من المنارات المهمة للحضارة والثقافة الإسلامية، وهي واسطة العقد بين الحضارة الإسلامية والحضارة الجديدة في الغرب. فتحت على يد المسلمين في العقد الأخير من القرن الهجري الأول، وبخلت مدنها العظمى مثل إشبيلية (Sevilla) وقرطبة (Cordova) وطليطلة (Toledo) وسرقسطة (Saragossa) وبرشلونة (Barcelona)

واحدة بعد الأخرى تحت حكم المسلمين^(٥١). وحينئذ ساروا تجاه بلاد (غال - فرنسا) ولكنهم هزموا في المعركة المعروفة تور (Tour) واكتفوا مرغمين ببلاد الأندلس^(٥٢).

بعد سقوط الأمويين، هرب «عبد الرحمن» بن «معاوية بن هشام» من العباسيين وذهب إلى الأندلس وأسس فيها الدولة الأموية^(٥٣). وبهذه الطريقة استقرت الخلافة الأموية في الأندلس إلى جوار الخلافة العباسية، ودامت حتى القرن الخامس، تلا ذلك دخول إسبانيا في عصر ملوك الطوائف حتى عام ٦٠٩ هـ.ق. ودخلت في حكم «المرابطين» ثم «الموحدين» حتى انتهى الأمر في عام ٨٩٨ هـ.ق/ ١٤٩٢ م. وسقطت حكومة المسلمين في إسبانيا دفعة واحدة في يد المسيحيين. وقد واجهت الخلافة العباسية الاستبدادية في مغرب العالم الإسلامي الصعوبات نفسها التي كانت بالشرق أيضاً، رغم وجود فرق واضح هو أن نفوذهم في إيران وعنايتهم بها أحياناً فاق سائر البلاد. وكانت التفرقة بين العرب وغير العرب والتي راجت منذ زمان الأمويين وكانت من أسباب سقوطهم؛ كانت موجودة أيضاً في المغرب بين «العرب» و«البربر»؛ ودامت كذلك في زمان بني العباس. وذلك لأن العوامل التي أدت إلى ضعف هذه السياسة، كما كان الأمر في إيران، ظهرت بصورة أقل في المغرب، ونحن نعلم أن دور الإيرانيين كان دوراً أساسياً في ارتفاع شأن العباسيين وكان السبب في ذلك هو نفوذهم في إدارة الخلافة؛ وميل العباسيين إلى سجن ملوك إيران وسيرتهم ونموذجية سياسة «دولة المدينة الإيرانية» إلى درجة قللت من التفرقة بالنسبة للإيرانيين، ولكن دامت سياسة التفرقة في المغرب؛ ودخلت هذه المنطقة في مرحلة مضطربة وكأنها أتون يضطرم بحركات الخوارج والشيعة؛ وهكذا اتجه كثير من البربر في أفريقية إلى مذهب الخوارج وثاروا ضد الأمويين. وكانت أفريقية ساحة للاضطراب في العصر العباسي أيضاً، حتى وصل الحكم إلى الإدارة الشيعة الذين أسسوا دولتهم المستقلة فيها في عام ١٧٢ هـ.ق^(٥٤). وأنشأ الأغابة في تونس حكومة تقابل الغزنويين والسامانيين والتي كانت في الظاهر تابعة للخلافة العباسية، ولكنها عملياً كانت مستقلة^(٥٥).

(ب) الفاطميون

تأسست الخلافة الفاطمية في غرب العالم الإسلامي وشمال أفريقية، وكان لها دور ظاهر وتأثير واضح على ساحة الحضارة والثقافة والسياسة الإسلامية.

ولد «عبيد الله المهدي» مؤسس الدولة الفاطمية في عام ٢٥٩ هـ في «سلمية» وقد كانت مركز الدعوة الإسماعيلية؛ وبعد عدة سنوات استطاع «أبو عبيد الله الشيعي» وهو من أهالي صنعاء، وكان داعية الفاطميين في أفريقية، أن يؤسس قاعدة متينة في بلد الديار. واستدعى عبيد الله المهدي إلى هناك وأوصله إلى القيروان بعد أن تحمل شذائذ كثيرة، ثم أعلنه أميراً للمؤمنين ومؤسساً للخلافة الفاطمية. وفي عام ٣٥٨ هـ فتح الإسكندرية^(٥٦).

وفي عام ٣٥٨ هـ أنس «جوهر الصقلي» القاهرة، وقرر «المعز لدين الله» أن تكون عاصمة لدولة الفاطميين، كما أسس منذ البداية أيضاً الجامع الأزهر في القاهرة، ووسع خليفته «العزیز بالله» نطاق سلطة الفاطميين فامتد نفوذها من الشرق إلى جزيرة العرب ومن الغرب إلى سواحل المحيط الأطلسي، ومن الشمال إلى آسيا الصغرى ومن الجنوب إلى تونس^(٥٧).

ثم بعد العزيز، وصل الحكم إلى «الحاكم» الذي أسس دار الحكمة وعمل بها كخبير من فقهاء والفقهاء والمنجمين والنحويين واللغويين، واشتغل الجميع بالبحث العلمي، وضم إليها مكتبة عظيمة أطلق عليها «دار العلم»^(٥٨) وفي عصر الخليفة المستنصر، استقر نفوذ الفاطميين في الشام وفلسطين والحجاز وصقلية وشمال أفريقية. ودخر أيضاً في نفوذهم اليمن والموصل وحتى بغداد، وذلك في مدة قصيرة. ولكن ضعف نفوذهم بالتدريج وضاع من أيديهم الكثير مما كان تحت تصرفهم^(٥٩).

وفي النهاية سقطت الدولة الفاطمية في عام ٥٧٧ هـ، على يد صلاح الدين الأيوبي أنجز المسح الذيع الصيت في الحروب الصليبية ومؤسس الدولة الأيوبية^(٦٠).

وهو يجب أن نشير إلى الحروب الصليبية: هذه الحروب التي قامت بين عامي ٦٢٨-٦٩ هـ وأدخلت جزءاً من العالم الإسلامي في منازعات دموية وصدامات مكثفة، وكانت بداية لظهور حقد تاريخي بين العالمين الإسلامي والمسيحي، ومازلنا حتى الآن لا نستطيع أن ننفلت من هذا الحقد الموجه للعالم الإسلامي في أذهان الغربيين.

المغول

على إثر هجوم القبائل المغولية، دخلت البلاد الإسلامية في طوفان قهر من نوع آخر. يعني دورات غلبان وقتير الحروب الصليبية، وأيضاً الصراعات التدميرية في

الداخل على السلطة وبين أقوام المسلمين وطوائفهم؛ ثم جاءت حملة المغول كباب أسود آخر انفتح في تاريخ سوء حظ المسلمين.

ولم رأى محدّد وقاطع حول القضية التي تقول بأن خروج القبائل المغولية للهجوم على المسلمين كان بتأثير مؤامرة مسيحية، وإنني أعتقد أنه مهما حاولنا الظن بأن هجوم المغول على بلاد المسلمين هو أمر يُسعد الأوروبيين، فإن ضعف أو عدم وجود حكومات المسلمين - خاصة الأتراك - كان يعتبر خطراً بالغاً على أوروبا؛ هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى يعتبر توسيعاً لزاماً السلطة غير المقبولة للمغول الهمج القسا، فاقترابهم من الغرب يعتبر خطراً بالغاً على السلطات الغربية والمسيحية. ولا شك في أن هذه الحقيقة جديرة بالتوضيح؛ فنقلاً عن ول ديورانت الذي ذكر أنه في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي (أواسط القرن السابع الهجري) تمت محاولتان للفت نظر الخان الأعظم للمغول للتعاون مع المسيحيين، وذلك في لقاء مع أتراك آسيا الصغرى؛ وأن خان المغول - في كلا المحاولتين - أراد تبعية العالم المسيحي له؛ ونتيجة لهذا لم يتحقق هذا التعاون أو الاتفاق^(٦١).

بدأت الحملات المغولية الشرسة على إيران والعالم الإسلامي في عام ٦١٧ هـ^(٦٢)، وبعد الاستيلاء على «جرجانج» العاصمة القديمة لخوارزم وتدميرها؛ غزوا مدن خراسان واحدة تلو الأخرى، وأفسحوا للقتل العام^(٦٣).

ثم بعد چنكيزخان وعدد من خلفائه، وصل الأمر إلى الحفيد هولاكو حتى يتم فتوحات المغول في إيران وسائر النواحي الغربية، وكان هو نفسه الذي هزم الإسماعيلية؛ وبعد أن فتح بغداد وقتل الخليفة المستعصم آخر الخلفاء العباسيين أنزل ستار النهاية على الخلافة العباسية والتي دامت ٥٢٥ عاماً^(٦٤).

ونفخ بضعة من حكام المغول أيديهم عن دين آبائهم وأجدادهم وتقبل البعض الآخر الإسلام ومذهب الشيعة، وإن كانت هناك اختلافات تتضح في سلوكهم الشخصي وأسلوبهم الخاص، ولكن لم تكن دعائم حكوماتهم جديراً إلا القهر والاستبداد.

وفي نفس عصور الاضطراب المريرة والدموية في العالم الإسلامي، كان العالم الغربي يتوجه نحو التجربة الجديدة والتي تشكلت في نهاية القرون الوسطى في شكل حياة فكرية واجتماعية جديدة، ونهض الإنسان الغربي مستعداً مقدماً من خلال

مسيرتين صنعتا التاريخ وهما «الرينسانس» أو «حركة البعث»، و«الرفورماسيون» أو «الإصلاح». ويعنى ذلك أنه فى الوقت الذى كانت فيه الحضارة الإسلامية تهوى إلى قعر الانحطاط والتأخر، كانت بنور الحضارة الجديدة تتفتح فى عقل الإنسان الغربى، وقد غيرت الحياة الغربية وجه العالم والإنسان الغربى. وأدرك الغرب منذ القرون الوسطى مفهوم الحرية.

وبعد عصر المغول، سجل التاريخ الإسلامى حدثين مهمين كان لهما تأثير فى حياة المسلمين ومصيرهم.

أما الحدث الأول فهو تأسيس الدولة السنية العثمانية (١٢٩٥).

والثانى هو ظهور السلطة الصفوية الشيعية.

كما حدث تأثير آخر بسبب ظهور هاتين السلطتين وانتشارهما، وهو ظهور قوة السيف والاعتماد على العصبيّة القومية والطائفية؛ بعبارة أخرى ظهور أشكال أخرى من القهر والاستبداد متمثلة فى هذين النظامين الملكيين فى العالم الإسلامى.

الصفويون

ظهر فى إيران أثناء حكم الدولة العثمانية وعنفوانها، حكومة مركزية على يد «إسماعيل» حفيد الصوفى الأذربيلى الشهير «الشيخ صفى الدين أبى إسحاق»، مستعيناً فى تحقيق ذلك الأمر بعاملين معنويين هما «التشيع» و«التصوف»، وعلى الرغم من أن هذه الحكومة كانت سبباً فى نهضة إيران وقوتها، بيد أن تعرض هذه الحكومة لمواجهة النفوذ العثمانى من ناحية والأوزبك من ناحية أخرى - وكان كلاهما من أهل السنة والتعصب المذهبى - قد وضع وحدة العالم الإسلامى فى مهب ريح الصراعات المذهبية. على نحو أكثر مما كانت عليه فيما مضى.

كانت قمة ازدهار السلطة الصفوية فى إيران فى عهد الشاه عباس الأول الذى تولى الحكم بعد الثورة على أبيه المخلوع؛ ووطد أركان حكمه بالقضاء على المعارضين، كما حدث فى عهده أول اتصال بين إيران والغرب، وقد أسرع بها نحو ازدهار حضارتها. وكان الإخوة «شارلى» يحظون باحترام شديد فى بلاط الشاه، فمجنوا

جيش إيران مقومات جديدة، وكانوا من أكثر المؤثرين فى الوساطة بين شاه إيران ونظرائه من الملوك والأمراء الأوربيين.

دخل الشاه عباس عدة مرات فى حروب مع الأوزبك والعثمانيين، ومن بينها التى وقعت فى ٢١ ربيع الأول عام ١٠٢٣ هـ.ق. مع فتح العراق وضم العتبات المقدسة إلى إيران (١٦٦).

ارتفع شأن ملوك الصفويين - مثل أسلافهم أيضاً - اعتماداً على السيف والقوة، وإن كانت الآثار والخدمات التى نتجت عن سياسة البعض منهم أو عن عمله لا نستطيع بأى وجه قط - ولا يجب - أن نعتبرها راجعة لأسلوب قهرهم واستبداد دولتهم (١٦٦).

أما الهدف من ذكر الحوادث التاريخية منذ عصر استيلاء الأمويين على الحكم حتى زمن صدام العالم الإسلامى مع الثقافة والحضارة والسياسة الغربية، فإنه يهدف إلى توضيح هذه الحقيقة، ألا وهى أنه فى جميع هذه العصور، كانت الحكومات - رغم كل اختلافاتها الظاهرية - جميعها استبدادية تعتمد على القوة، بكلمة موجزة فقد كان «القهر والاستبداد» هو أساس الحكومات، ولم يكن هناك أى تأثير لإرادة الشعب، التى هى العامل الأساسى والدائم فى استقرار الحكومات أو انهيارها.

الفكر السياسى بين ازدهار الحضارة الإسلامية وانهيارها

إن ما سبق لهو صورة مليئة بالعجب العجيب لوجه السياسة الشائع والمعروف فى العالم الإسلامى الذى لم يعتمد إلا على القهر والاستبداد ودعم السيف. سيف بتار لأقوام من كل شكل ولون؛ هو عماد سلطتهم القمعية الاستبدادية على الناس، إن السيف والقوة هما البرهان القاطع على حقوق المستبدين ومشروعية استبدادهم.

حظيت الحضارة الإسلامية بتاريخ ذائع الصيت وبمقام رفيع على ساحة التاريخ البشرى بالمقارنة بالحضارات الأخرى، وكانت قد وصلت فى القرون الثالث والرابع والخامس الهجرية إلى قمة ازدهارها، غير أن أوج ازدهارها - بالتأكيد - هو النقطة التى بدأ منها انحطاطها، ولو أننا نعلم أن القرنين الرابع والخامس الهجريين هما العصر الذهبى للفكر والعلم؛ وهما عصر قمة الثقافة الإسلامية وحضارتها، ولا يجب أن نغفل عن حقيقة أن هذه القرون هى أيضاً قرون قطع جذور الوحدة السياسية للإمبراطورية

الإسلامية، وكذلك ضياع عظمتها وأثبتتها التي كانت تعدد ملامح الحكومة الأولى لخلفاء بغداد، وأن الانتشار الواسع لنفوذ حكم خليفة واحد امتدت أوامره من نهر السند حتى المحيط الأطلسي - قد قُسمت في القرن نفسه على أمراء محليين، وقد حاول هؤلاء الأمراء كل واحد منهم على حدة - قل أو أكثر ما تحت أيديهم - الاستقلال بما في أيديهم.

الصفاريون في أجزاء من إيران (٢٥٣-٢٩٥ هـ.ق)، السامانيون فيما وراء النهر وأجزاء أخرى من إيران (٢٦٠-٣٦٨ هـ.ق)، الغزنويون في أفغانستان والبنجاب (٣٥١-٥٨٢ هـ.ق): آل بويه (٣٣٤-٤٤٧ هـ.ق) [وهم حكام أقوياء مهندوا - لأول مرة - الساحة لانتشار المذهب الشيعي في مناطق واسعة من العالم الإسلامي، وأحكموا قبضتهم على الخلافة العباسي وكانه لعبة في أيديهم القوية]. وكان الأتراك السلاجقة (٤٤٧-٥٩٠ هـ.ق) قد أخرجوا المنافسين من الساحة - خصوصاً آل بويه - وذلك بقوتهم، واستولوا على البلاد وحكموا العالم الإسلامي على اتساعه شرقه وغربه. ومن ناحية أخرى فإن الخلفاء في بغداد وفي مصر وفي الأندلس قد سعوا إلى التنافس فيما بينهم بنجاح كبير، إذ قامت في الوقت نفسه بجانب الخلافة الرسمية العباسية؛ الخلافة الفاطمية (٢٩٦-٥٦٦ هـ.ق) في مصر وفي قسم كبير من غرب العالم الإسلامي، وأيضاً الخلافة الأموية في الأندلس (٢١٩-٤٤٢ هـ.ق).

واليوم نسمع كثيراً عن «الحضارة الإسلامية» ولا شك في أن الصديق والعدو يعترف بوجودها، وقد انتشر ما عُرف به الحضارة الإسلامية في مرحلة مهمة ومحددة من تاريخ البشرية: الحضارة التي في كل الأحوال ويكل الدلائل قد فتحت ذراعيها وأحضنتها للحضارات والتجارب الأخرى، وأظهرت أصولاً في الحياة والفكر أصبحت كنزاً غالية للحضارات التالية بعدها.

إن المشكلة الدقيقة التي تواجه الحضارات البشرية هي نقطة البداية؛ ولذا كان التدرج في جميع الأمور البشرية أمراً طبيعياً ومعروفاً، فمثلاً بخصوص «الحضارة الجديدة (الغربية)» يقال إن بداية عصر جديد قد نشأت - مع كثير من التساهل في الالتزام بالدقة - في القرن السادس عشر الميلادي؛ كما يُعرف (العصر الجديد) بظهور الأحداث التي أطلق عليها اسم «البعث» (الرينسانس)؛ ولكن:

لولا: لم يكن ذلك البعث حادثة فجائية أو أمراً بسيطاً.

ثانياً: يجب أن نعرف - حول هذه الحادثة - ظروف وجودها وال مسار أو المسارات التي بدأت فيها في القرون السابقة وفي هذا القرن؛ ثم كيف ظهرت وتبلورت في مرحلة الرينسانس، وأن الرينسانس الجديد ليس هو الحافظ أو الباعث وراء جميع أشكالها وأحداثها المتوقعة. ولا شك في أن اشتراك حادثة أخرى هي «حركة الإصلاح الديني» أو (الريفورماسيون) مع حركة الرينسانس (التي واكبتها في نفس التوقيت) قد أوجد مشكلة لم تحلها منذ البداية المدنية الجديدة. ولو لم تكن متشددتين للغاية في تتبع الأمور التي انتهت باستقرار العهد التاريخي الجديد، لوصلنا ويسهولة إلى الانتفاضات الاجتماعية والفكرية والفلسفية والسياسية والدينية والتي ظهرت - تقريباً - في حدود القرن الثاني عشر الميلادي في الحياة التاريخية والاجتماعية للغربيين، تلك الأحداث التي تشكلت على مدار الأيام بين النقص والإبرام وعلاقة التأثير والتأثر في مواجهة كل ما يقابلها، ومع جميع الاستشرافات والطموحات القادمة والسوابق الماضية، والتي تشكلت في صورة خرجت من قلبها الحضارة الجديدة. إن هذه الحضارة لم يتوفر لها قط زمام أو نبي محدد، وإن كان لا يمكن إنكار دور المفكرين والأدباء والطائفة التي عُرفت فيما بعد باسم «التنويريون» في ظهور هذه الحضارة.

لكن النهضة الرائعة للحضارة الإسلامية، انبعثت من نقطة بداية واحدة، معلومة ومحددة تماماً، سواء من ناحية الزمان أو المكان، أو من ناحية الفكر ومن وراءه. وقد اشترك المسلمون وغير المسلمين معاً في هذه الحقيقة التي بدأت منذ اللحظة التي أعلن فيها الشاب الأمين وطيب الذكر من بني هاشم وقريش، حضرة محمد بن عبدالله ﷺ دعوته باسم النبوة - في البداية في الخفاء ثم في العلن؛ إن اللحظة التي بدأت فيها حضارة الإسلام هي يوم وساعة «بعثة» رسول الإسلام ﷺ.

أصبحت هذه الدعوة بداية الحركة الجديدة والحضارة الجديدة. الحضارة التي أخذت بطبيعتها من الحضارات والثقافات الأخرى الكثير؛ ثم أعطت مما أخذته صورة تناسبت مع الوضع الروحي والتاريخي لصناع الحضارة؛ كما تناسبت مع الشروط الزمانية والمكانية التي ظهرت فيها هذه الحضارة.

هناك أمور - بلا شك - نستطيع أن نجد لها في جميع شؤون الحياة في مجتمع المسلمين؛ وموجودة أيضاً عند الآخرين؛ وتجاربهم فيها واحدة. وقد يكون هذا التشابه نابعاً من واجبات الحكم في أذهان الناس وحياتهم. وهذا الأمر ثابت تسبيحاً عند الإنسان (في كل مكان ومع من كان) في وجوده وبيئته، سواء أكان هذا الأمر لا يحمل أية أهمية قط داخلياً وخارجياً؛ أو كان نابعاً من اختيارات القوم أو اقتباساتهم في تجربة الحضارة الجديدة. لكن مع وجود هذا التشابه، فإن اختلافات هذه الحضارة ليس من المناسب غرض الطرف عنها عند المقارنة مع الحضارات الأخرى، زد على ذلك أن هذا كله قد تجمع في تركيبة تخص الحضارة الإسلامية؛ تعتاز بها على سائر الحضارات

على ساحة السياسة البشرية، امتازت تجربة عصر الرسول الأكرم ﷺ التي بدلت اسم «يثرب» إلى «مدينة النبي» ﷺ بعد ثلاث عشرة سنة من الدعوة؛ ويرجع هذا الامتياز إلى عدة أسباب، منها أن قلوباً كثيرة قد توافقت مع نغمات دعوة النبي ﷺ وفتحت أذناً وأحضاناً مشتاقة لوجه الإسلام، واتجه إلى النبي ﷺ وشريعته مقلداً غير متعصبين وشعوب كابحة عطشى للحرية والكرامة، وأن هذا النبي ﷺ كان يتحدث عن «العقل» و«التحرر من جميع أشكال العبودية» وكذلك «المساواة». ودام هذا الوضع السياسي ثلاثين عاماً تقريباً في عصر خلفاء النبي العباقر، وقد أطلق على عصرهم في التاريخ «الخلافة الراشدة».

ومهما كان الأمر. فبعد وفاة نبي الإسلام ﷺ ظهر وضع جديد - سواء على الساحة السياسية أو على ساحة الفكر - كان له تأثير في أخلاقيات المجتمع الإسلامي وفي مصيره. وسوف نتحدث عن هذا فيما بعد.

كانت جاذبية دعوة الإسلام في التوحيد والعدل والمساواة، وفي قيام الحياة الإنسانية على هذه الأسس. وفي الحياة الآخرة، وفي صفاء الرسالة الجديدة ووضوحها. في مقابل ظلمة الوهم والخرافات التي أذت فطرة البشر وعقولهم، والتي لم ينتج عنها سوى مجتمع طبقى وأخلاقيات من شأنها ازدياد الشعوب وظلمهم، وكان عامل القوة في جذب القلوب وفي راحة الأرواح يكمن في المساواة في الإسلام، زد على

هذه الجاذبية؛ عظمة وعراقة أصل شخص النبي ﷺ ونفوذه المعنوي وسلوكه الحسن. أن شخصية معالي حضرة محمد ﷺ والتي أصبحت بعد النبوة أكثر وضوحاً وسمواً، كانت المرجع والمقياس الذي يراه كل مسلم ليقيس عليه مقدار جدارته وكرامته وتوفيقه، وقد أدرك المسلمون أنهم قد ارتفعوا ببركة الإسلام من حضيض الذل والضياع إلى أوج الرفعة والعزة، خاصة وأن عظمة الانتجازات والانتصارات المتوالية للحركة الإسلامية - سواء على الساحة الداخلية على قوى الشرك والجاهلية العربية، أو على الساحات العالمية في شجاعة المسلمين المبهرة على الملوك والحكومات نوى الوجهة في هذا الزمان - كانت معاً سبباً في سعادة الغالبية بالإسلام وفي تعظيمه وإجلاله في القلوب والتفوس. ولو أن هذه الانتصارات كانت أكثر بعد وفاة الرسول ﷺ واتخذت شكل إقرار السلطات العاصية بالتسليم أمام الحق وترك الحرية للناس في قبول دعوة الإسلام. كل هذا أدى إلى ظهور مؤسسة سياسية وحكومية أعظم من حكومة أكاسرة إيران ومن قياصرة الروم.

كان إنسان ذاك العصر وذاك المجتمع إنساناً متديناً بفطرته النقية، وأيضاً بمعطياته التاريخية النابعة من أعماق وجوده، وقد وجد نفسه متقاداً مع الدين الجديد للشرعية التي هي أساس الطموح ومرجع الحياة السامية؛ ووجد أن العقل والعاطفة لا يتعارضان مع هذه الشريعة، ولكنهما يحتضنانه ويعملان في خدمتها؛ وأن مجرد تصور انفصالهما عن بعضهما البعض يثير عنده الخوف، وإذا ما أفتى شخص بهذا الانفصال، فإنه سيجد نفسه وحيداً ومنزويماً، وأحياناً مبعداً وملعوناً عن المجتمع الديني النشط.

المجالات السياسية

برحيل نبي الإسلام العظيم ﷺ أصيبت وحدة الأمة الإسلامية المثالية والتي كانت تعتمد على حضوره القوي، وبدأت «مشكلة المشروعية» في النظام السياسي، ثم اشتدت في زمان الأمويين ودامت حتى سقط نظام الخلافة على يد المفلول. ولم تكن الخلافة العثمانية - الدينية في الظاهر - تختلف حقيقتها في أعماق الوجدان الشعبي عن الإمبراطوريات القائمة على القوة والتسلط والاعتصاب. ودامت النزاعات والمجاذلات السياسية أثناء استقرار الخلافة - وبعد ذلك أيضاً - وكانت ناتجة عن «مشكلة

المشروعية» نفسها؛ ثم اتخذت صورة صدامات عنيفة ودموية مع الاستبداد، ويوماً بعد يوم أوجدت التجربة حاكماً وقوى ثورية تعرف طريقاً للخروج من المشكلة معتمدة فيه - أيضاً - على القوة وعلى التمرد.

النزاعات العقائدية

ظهرت الاختلافات الفكرية والعقائدية مثل الاختلافات السياسية بعد رحيل النبي ﷺ، وكانت من منظور آخر، وبالتدريج ظهرت فرق دينية مختلفة جاء بعضها بأفكار مختلفة عن الإسلام؛ ثم اشتد الصدام في كثير من الأوقات وتحول من الجدل المنطقي والمناظرات الكلامية إلى حروب قاسية دموية، تبخر معها الشعور بالارتياح والطمأنينة عن المجتمع الإسلامي.

وبلاحظ أن أهم أسباب هذه النزاعات الفكرية والعقائدية نبعت من الاختلافات السياسية.

وحتى عصر النبي ﷺ كان المجتمع الإسلامي يسير في اطمئنان وأموره مستتبة، فالنبي عند المسلمين هو الأسوة الحسنة - إذ لا يوجد قرين أو مماثل له - لسببين

أحدهما: المرجعية الفكرية والنظرية.

والثاني: الحرية السياسية والإدارية.

كان النبي ﷺ يصله «وحي» إلهي يرتبط مباشرة بإله الوجود، عنده الخير والعلم مطلقان، وبناء على ذلك فإن كل ما يقوله حق تستريح إليه قلوب المؤمنين ويتقوا في أقواله وأفعاله وأوامره. وإذا ما كان بحث المسلمين هو بحث عن الحق، فإن النبي ﷺ كان يستقي التشريع من هذا الحق وينقله إلى أفكار الناس وحياتهم اعتماداً على ميزة أنه «المعصوم».

ومن ناحية أخرى كان نبي الإسلام ﷺ زعيم نهضة أخرجت الناس - بسعي وجدارة هذا الزعيم - من طوفان الأسى والفقر والظلم والضيق الذي كان في الماضي، وأوصلتهم - ليس فقط إلى ساحل الأمن والغنى - بل إلى غنى العزة والسؤدد الذي نافس منذ البداية أشهر الحضارات والنظم السياسية، بل وتفوق عليها بعد ذلك. كما

أن سلوكه الإنساني وكرامته قد أضافا سمواً لزعامة هذا «الحكيم». بهذه الطريقة كانت زعامة النبي ﷺ في ميدان «النظر» و«العمل» بلا منازع، وكان قوله وفعله هو فصل الخطاب. ولكن مع رحيل أسوة المجتمع الإسلامي العظيم، اصطدم الناس من جهتين به «المشكلة».

الجهة الأولى: انتهاء نزول الوحي واعتماد الناس على «عقولهم» في الغالب؛ وعلى إدراكاتهم عن «الوحي» فيما أتى به و«غير الوحي» فيما لم يأت به.

والجهة الأخرى: هي زعامة المجتمع.

ولهذا بدأت معركة آراء تختلف حول من هو جدير بالزعامة؟ وكان الخلاف على المشهورين من صحابة النبي ﷺ المقربين.

هذه الاختلافات - شيئاً أو لم نشأ - زادت من «مشكلة مشروعية» النظام السياسي، وتسببت في أن الأمة الإسلامية لم تشهد في أي زمان قط وحدة راسخة أو تجمعاً مطمئناً على قلب واحد. ومنذ تلك اللحظة أصبح المجتمع الإسلامي الناهض في أثون دائم، يضطرم من الصدامات والاضطرابات الداخلية.

من قلب هذه المشكلة، أشرقت شمس حظ الأسرة العباسية فأنقلبت عنى الحكومة الأموية المتسلطة، لكن قبل هذا ضاعفت حلاوة النصر من أفواه المنتصرين وازدردت تلك القوى علقم تشوزها، فإنه رغم نفوذها على كثير من الأراضي الإسلامية، فإن كثرة الحكومات المنشقة صعب الأمور عليهم. وأضررت ثورات هذه القوى واضطرابات حكام بغداد. وعلى هذا النحو، بدأ منذ القرن الثالث الهجري عصر انحطاط الخلافة العباسية وأصبحت السلطة الإمبراطورية والتي كانت ذات يوم تسمع - من فرط اتساعها - أن يقول الخليفة للصحابة: «أمطري حيث شئت، فسيأتيني خراجك» قد تبدلت إلى سلطة مسلوقة الإرادة؛ وألغيت في يد السلطة المدججة بالسلاح المحيطة بها في مركز الخلافة، والمستقرة خلف قهر السلطات المحلية الاستبدادية السيئة، والتي كانت تعلن علاقة ظاهرية وارتباطاً بالخلافة الرسمية فقط من أجل أن تدفع عن نفسها تهمة الانتساب لـ «الخوارج». ولم يستمر الأمر طويلاً حتى أصبحت الخلافة ألعوبة في يد سلطة «بني بويه»، ثم وقعت في قبضة «آل سلجوق»، وإلى جانب وجود الخلافة، حكم

في كل زاوية أو ركن أمراء محليون وكانت تقريباً مستقلة، وذلك في شرق العالم الإسلامي وغربه، وبناء على طلباتها الاستبدادية، كانت تفعل ما تريد ثم بعد فترة تقع في يد قوم آخرين أقوى، أو في يد نظام استبدادي جديد.

هوامش ومصادر المبحث الأول

- (١) الصفار: هي مهنة جلي النحاس (تبييض النحاس) ومن المعروف أن أسرة يعقوب بن الليث كانت تعمل بمهنة جلي النحاس، ولذلك أطلق عليها اسم الصفار، (المترجمة).
- (*) العيار: الكثير التجوال والطواف، وتاريخياً هي فرقة ظهرت في مراحل من التاريخ الإسلامي، تقوم بقطع الطريق، وهي خارجة على السلطان الغافل عن شئون البلاد. وتظهر مثل هذه الفرق في ظل ظروف سياسية وتاريخية معينة، وتحاول الاستئثار لنفسها بالسلطة أو المال أو بهما معاً. (المترجمة).
- (٢) تاريخ سجستان، ويرايش جعفر مدرس صادقي، نشر المركز، ط (١)، ١٣٧٣ ش، ص ١١٣، ١١٤ (بالفارسية).
- (٣) هذا رأي مؤرخي الشيعة، أما مؤرخو السنة فيرون على بن أبي طالب هو آخر الخلفاء الراشدين، ومنهم من يرى عمر بن عبدالعزيز خامس الخلفاء الراشدين - (المترجمة).
- (٤) الفتوح، ابن أعمش الكوفي، ترجمة محمد بن أحمد المستوفي الهروي، ط ١٣٧٣ ش، ص ٧٦٩، وفي النسخة العربية لنفس الكتاب انظر، ج ٤، ص ١، ص ١٦٤.
- (٥) مراد الفارابي من القهر هو التجبر المبني على القوة والتزوير.
- (٦) ارجع إلى مقدمة ابن خلدون، دار احياء التراث العربي، ص ٢٠٢ - ٢٠٨.
- (٧) مروج الذهب، المسعودي، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م، ج ٣، ص ٤ - ٥.
- (٨) تاريخ إيران بعد الإسلام، د. عبدالحسين زرينكوب، نشر إمبر كبير، ط ١، ١٣٧١ ش، ص ٣٦٦. توضيح الملك ترجمة الملل والنحل للشهرستاني، ترجمة مصطفى ابن خلدون الهاشمي العباسي، تصحيح سيد محمد رضا جلال النافين، طبعة إقبال، ط ٤، ١٣٧٣ ش، ج ١، ص ١٤٥.
- (٩) هنالك رأي نخرج به من كل الروايات التي تحدثت عن فتح إيران وكيفية استقبال الإيرانيين - وكل القوميات والبلاد الأخرى التي فتحها المسلمون - للمسلمين والشرعية الجديدة. والرأي اليقين المنصف حول هذا الأمر، يفيد بأن شعب إيران، وكذلك كثير من البلاد التي فتحت، كانوا يعاصرون - مع دخول الإسلام إليهم - نهاية عصر طويل من الذل والمعاناة، وبداية مرحلة جديدة واعدة في حياتهم. وهذا الرأي قائم سواء تصدى الشعب لجيوش المسلمين أو لم يتصد لهم، فإنهم سريعاً ما ربطوا بين مكانتهم الواعدة وبين النصر أو الهزيمة. كانت رسالة الدعوة التي أحضرها معهم الفاتحون هي شرعية الإسلام، وقد أنهت هذه الشرعية الامتيازات القديمة للنجباء والموايزة (كهنة المجوسية)

التي كانت تستعبد وتحترق - خلال قرون طويلة سابقة - غالبية شعب إيران، وأقامت جدراناً عالية بين الطبقات، طبقة (الواستريوش) وهي طبقة الزدراع في العهد الساساني وهي واحدة من طبقات أربعة للشعب في هذا الزمان (الرجع إلى اقتنائه دهمدا، ج ٤٩، ص ٧١)، وطبقة (الأسپوهر) وهو لقب نجباء الإشتكانيين والساسانيين وأصحاب المناصب في الدولة والجيش (نفسه، ص ٧٠). ومن الواضح أن المقاومة قد استمرت ضد الإسلام، طائفاً استمرت هذه التقاليد الطبقيّة القديمة، وامتنع عامة الناس عن فهم محتوى هذه الرسالة (شريعة الإسلام) المليئة بالمعاني، أضف إلى هذا الغرور القومي (العرقية أو العنصرية التي تبلورت في الشعوبية)، وعدم تقبل أو تحمل التعاون مع العنصر العربي، خاصة وأن أخلاقيات الإسلام لم تكن قد ترسّخت في المسلمين من العرب (من المعروف أن العنصرية القبلية كانت أحد العوامل التي ظهرت في المشرق الإسلامي وأدت إلى انهيار الدولة الأموية - المترجمة).

أما فيخر النوجة الإنسانية التي امتلأت بها حياة المدن والطرق - في مدة قصيرة - من الفاتحين إثر فتح المدائن ومعركة نهاوند في جميع أنحاء إيران، فقد تقلبت تدريجياً على شعور العداء للأجنبي Xenophobia، وفتح الواقع الناتج عن مشاعر مجرية عيون الطبقات الإيرانية على ما ظلت محرومة منه لقرون طويلة فتطلعت إلى آفاق جديدة. وأعلن الفجر الجديد المشرق على الدنيا أنه بحكم القرآن الكريم: لا يجوز أن يتخذ الناس من بعضهم البعض عبيداً؛ وأنه لا يحق للمواذاة والأسپوهرائيين بأي حال من الأحوال أن يقسموا ما يتعلق بالدنيا (كيثك) والأخرة (مينوك) فيما بينهما، وحرمان (نوستريوشانيين) والزراع والرعاة من ملكية أي شيء. ونتيجة لهذا، فر كثير من الأسپوهرائيين والمواذاة والأزاتيين بصحبة الملك يزدجرد، أو في إثره، وفي عجالة من الغرب إلى الشرق ومن ولايات فارس وماد وفهله إلى خراسان وطبرستان، أو في اتجاه نهر أموى. وأغاروا على الثروات والأموال، ثم اشتروا أنفسهم بأن أطلقوا عبيدهم ورعاياهم كما أمر قادة الفتح المسلمين. وكان من علامات طلوع الفجر الجديد انتهاء مرحلة «صيام الخمس». وانتهاء حياة البذخ لأشرافهم، وبذلك بدأ عصر جديد في حياة شعب إيران (تاريخ شعب إيران، ج ٢، ص ١٢، ١٣).

ولم يدم الأمر كثيراً، حتى رأى الشعب شيئاً في سلوك الخلفاء (بعد عصر الراشدين) وعملهم. هذا الشيء لا يتفق مع تصورهم عن الحياة الإنسانية، ولا يتواءم مع العدل من منظور الشريعة الإسلامية. فادركوا أن هناك فرقاً كبيراً بين ما حصلوا عليه في أيديهم وبين التجربة التي بدأت

بالمقارنة مع عصر الخلافة في المدينة المنورة: لم تكن حكومة دمشق - بنى أمية - شيئاً غير ردة أو نوع من التراجع إلى الظلم الجاهلي المعادي للإسلام، حتى أن عامة المسلمين - برغم أنهم كانوا يطلقون على غالبيتهم لقب ملوك - إلا أن الأمر لم يخل فيما بينهم من

الظلم في حق الخلفاء. حدث كل هذا وقد مضى أقل من قرن واحد على سلطة الإسلام وعلى الحكم باسم الخلافة، فجاء خلفاء كانوا في الغالب بضعة من الحكام القاسدين الشهوانيين الذين لا يشغل بالهم شيء سوى القتل والنساء والضمير. كما تسلط حكام أقوياء مثل زياد بن أبيه والحجاج بن يوسف وخالد بن عبد الله القسري على أموال المسلمين وأعمالوا القتل والسجن والقهر في المسلمين، كما أحيا عصبية العرب الجاهلية بين القبائل وعرضوا المسلمين من غير العرب والمعروفين بالموالي للتبديد واللمضيقات، واعتبروهم من العبيد المحررين أو أعلى قليلاً. كانت هذه السياسة القائمة على التفريق بين المسلمين من غير العرب والعرب المسلمين، سبباً في قيام المعارضة، كما كانت سبباً أيضاً في ارتباط الأحزاب والفرق المعارضة للخلافة ببعضها البعض، خاصة فرقتي الشيعة والخوارج (نفسه، ص ٢٢-٣١).

(١٠) قامت الشعوبية في صلب نشأتها بسبب سياسة التمييز العرقي الأموية، ثم جمعت حولها كثيراً من المعارضين للحكومة؛ إلا أن مكانتها قد ارتفعت في العصر العباسي فاعلنت نفسها جزءاً من الحركات القومية. ولكن العباسيين ارتفعوا فوق نظرية الأقوام والعنقيات - على الرغم من نفاقهم وعدم صبرهم على مواجهة المعارضين - كما ابتعدوا عن العصبية الجاهلية والعربية واعتمدوا تدريجياً على النضج الفكري وعلى القوة. وبدلاً عن جواسيس الأمويين الذين كانوا في الغالب من العنصر العربي، بحث العباسيون عن جواسيس لهم من العرب، ثم نزل الميدان بعد ذلك - من غير العرب - الإيرانيين أولاً ثم الأتراك. وكان ظهور الدولة الإيرانية وانهيار (العنصرية) الإيرانية في إيران واستقلالها النسبي - برغم أنها كانت تُعرف في الغالب رسمياً بتبعيةها للخلافة - هذه الأسباب كلها قللت من الشعور بالشعوبية.

ومن ناحية أخرى، فإن رغبة الشعب في المساواة ومقاومة الظلم قد وجدت مرامها في الدعوة الشيعية. ولما كان العصر هو عصر إيمان ورغبة في الدين، فقد لاقت الحركات المطالبة بالعدل والمساواة والتي تقوم على الدين القبول عند غالبية الشعب. وفي الوقت نفسه، كانت هذه الحركات تضعف وتتفكك إذا ما لاح فيها آثار أو ملامح من الشعوبية، خاصة في الحركة المذهبية الشيعية (مشملة في ذلك على الزيدية والإسماعيلية والإمامية).

(١١) الكامل في التاريخ لابن الأثير، دار صادر، بيروت، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م، ج ٥، ص ٣٨٠، ٣٨١.

(١٢) مروج الذهب للمسعودي، ج ٢، ص ٢٣٩. أرجع إلى الكامل لابن الأثير، ج ٥، ص ٣٥٦.

(١٣) المروانيون: المقصود بهم أبناء مروان بن الحكم بن العاص بن أمية، وكان رسول الله ﷺ قد طرد الحكم بن العاص من المدينة المنورة لتجسسه عليه في إحدى حجراته، ثم أعاده الخليفة عثمان بن عفان إلى المدينة أثناء خلافته؛ وأثر ابنه مروان واتخذ زوراً له

ومشيراً. وفي عهد يزيد بن معاوية عاد مروان إلى الشام وظل بها حتى تولى الخلافة الأموية بعد معاوية الثاني بن يزيد في عام ٦٤هـ، وبذلك انتقلت الخلافة الأموية من الفرع السفلي إلى الفرع المرواني. ومما يؤخذ على مروان بن الحكم اتهامه بالكتاب المكثوب على عثمان أثناء فترة قتل عثمان، وإن كان الدليل لم يقد على ذلك. (انظر د. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، المجلد الأول، ط٧، القاهرة، ١٩٦٤م، ص ٢٨٨: ٢٩١) (المترجمة).

(١٤) هم الغلاة المتطرفون الذين يبالغون في تعظيم شخصية ما حتى درجة التقديس ويصفون عليها صفات إلهية، منهم من الفرق الشيعية؛ فرقة العلوية، وكذلك من الغلاة فرقة المشبهة الذين يشبهون الله بالإنسان، والمجسمة الذين يجسمون.. وغيرهم (انظر، تاريخ الإسلام، م ٢٢٤، ص ٢٢٤. وانظر أيضاً، د. محمد عبدالحى شعبان، الثورة العباسية، ترجمة عبدالمجيد القيسي، دار الدراسات الخليجية، ص ٢٢٥) (المترجمة).

(١٥) المقصود إحدى الفرق التي انتسبت إلى الإسلام وليست منه، (انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، القاهرة، ص ٢٠٢: ٢٠٤). (المترجمة).

(١٦) نزره كيون، هم أتباع مزدك بن باداد (٤٨٨، ٥٢١م). تقضى تعاليم المزدكية يشيوع الأموال والنساء فتكون ملكاً للناس جميعاً وأنه يجب أن تبقى كذلك، (أظهر مزدك كتاباً سماه (زند) وزعم أن فيه تأويل الأقسا كتاب زرادشت، فنسب أصحاب مزدك إلى زند فقيل (زندی) وعربت الكلمة إلى زنديق. أعدم مزدك في عهد خسرو بن قباد (٥٣١، ٥٧٩م). (انظر، كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة د. عبدالنعم حسنين، ص ١٦٩ وما بعدها). (المترجمة).

(١٧) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص ٣٨٩.

(١٨) مروج الذهب، ج ٢، ص ٢٩٢.

(١٩) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص ٤٠٥، ٤٠٦.

(٢٠) المقصود حركة الحسن بن زيد العلوي في طبرستان، والتي نشأت عنها الدولة الزيدية عام ٢٥١هـ (المترجمة).

(٢١) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص ٢٨٨. بعد وفاة السيدة فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ تزوج علي بن أبي طالب من امرأة من بني حنيفة من بني كيسان، وأنجبت له محمداً الذي اشتهر باسم محمد بن الحنفية نسبة لأمه. ثم حدث أن انتقل حق الإمامة من بيت علي إلى بيت العباس أثناء الدعوة السرية للرضا من آل محمد علي يد أبي هاشم بن محمد بن الحنفية زعيم الشيعة الكيسانية، وعرفت هذه الحادثة تاريخياً به ميراث الكيسانية. تقول القصة: إن الخليفة الأموي سليمان بن عبدالمك قد استدعى أبا هاشم إلى دمشق وأكرم وفادته ثم دبر أمر قتله خفية أن يدعو إلى نفسه، ففدس له من سمه وهو في طريقه إلى الحمية. وهي قرية صغيرة في أرض الشراه بين الشام والحجاز.

حيث كان يقيم محمد بن علي بن عبدالله بن العباس. وقد قيل: إن أبا هاشم لما شعر بدنو أجله، قصد محمداً هذا وأقضى إليه بأسوار الدعوة الهاشمية ونزل له عن حقه في الإمامة (انظر د. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، م ٢، ص ١٠، ١١) ثم انتقلت الإمامة من بعده إلى إبراهيم الإمام بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس. (المترجمة).

(٢٢) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص ٥٩١.

(٢٣) الكامل لابن الأثير، ص ٤٨١.

(٢٤) نفسه، ص ٥٩١.

(٢٥) نفسه، ص ٥٠٢.

(٢٦) نفسه، ص ٥٢٩، ٥٥٥.

(٢٧) نفسه، ص ٥٦٠.

(٢٨) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص ٤١٨.

(٢٩) نفسه، ص ٤١٤، ٤١٥. يذكر ابن الأثير في كتابه بداية تأسيس بغداد في عام ١٤٥هـ. ق وتكاليف تأسيسها مبلغ أربعة ملايين وثمانمائة وثلاثة وثلاثين درهماً. (نفسه، ج ٥، ص ٥٧٣، ٥٥٧، ٥٧٥).

(٣٠) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص ٤٢١ - ٤٢٢.

(٣١) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص ٤٢٦.

(*) الخانقاه: دار تخصص للتصوف في العصور الإسلامية الأولى، يعيش فيها المرید وينقطع لممارسة مقامات التصوف، وكانت توقف عليها الأموال (المترجمة).

(٣٢) مسيرة الفلسفة في العالم الإسلامي، ماجد فخري، الترجمة الفارسية، ص ٢٥٣.

(٣٣) نفسه، ص ٢٥٤.

(٣٤) نفسه، ص ٢٥٥.

(٣٥) تاريخ شعب إيران، ج ٢، ص ٥٦.

(٣٦) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص ٤١٧.

(٣٧) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص ٤١٦.

(٣٨) نفسه، نفس الصفحة.

(٣٩) من المعروف سيطرة العنصر التركي على الخلافة في عصر الخليفة المتوكل، وكان هذا العنصر متمثلاً في القادة العسكريين من العناصر التركية في جيش الخلافة.

(٤٠) يشير إلى حكومات أو دول فارسية مثل الطاهرية والصفارية والساسانية (المترجمة).

(٤١) نفسه، ص ٣٨.

(٤٢) المقصود هنا العراق العجمي وليس العربي وهي تسميات مرتبطة بالعصر ولا تستعمل الآن.

(٤٣) «الحكمة الخالدة»، مسكويه الرازي، ترجمة شرف الدين عثمان القزويني، تصحيح محمد تقى دانش پزوه، منشورات جامعة طهران، ١٣٥٩ش، ص ٢٠، ٢٢.

- (٤٤) الكامل لابن الأثير، ج ٥، ص ٤٢٢ وما بعدها.
- (٤٥) الكامل لابن الأثير، ج ٦، ص ٢٣٠-٢٣١.
- (٤٦) نفسه، ج ٥، ص ٤٤٥.
- (٤٧) تاريخ شعب إيران، ج ٢، ص ٢٧٥.
- (٤٨) الكامل لابن الأثير، ج ٨، ص ٤٤٩ - ٤٥٠.
- (٤٩) تاريخ شعب إيران، ج ٢، ص ٤٢٣.
- (٥٠) تاريخ شعب إيران، ج ٢، ص ٤٨٩ - ٤٩٠.
- (٥١) التاريخ السياسي للإسلام، تأليف الدكتور حسن إبراهيم، ترجمة أبو القاسم باينده، مؤسسة نشر جاويدان، ط ١، ١٣٦٠ ش، ج ١، ص ٣٩٢-٣٩٥.
- (٥٢) تاريخ الإسلام السياسي، ص ٣٩٨-٣٩٦.
- (٥٣) نفسه، ص ٢-٣.
- (٥٤) تاريخ الإسلام السياسي، ص ١٩١.
- (٥٥) نفسه، ص ٢٠.
- (٥٦) نفسه، ج ٣، ص ٥٠١ - ٥٠٢.
- (*) قاد بمحاربة نفتح الإسكندرية عام ٣٠٧ هـ ق، ولم تنجح، ثم محاولة ثانية عام ٣٢٤ هـ ق. وأيضاً لم تنجح، وتم الفتح عام ٣٥٨ هـ ق. وضع جوهر الصقلي أساس العاصمة الفاطمية «نقاهرة» في ١٧ شعبان عام ٣٥٨ هـ ق. وانتقل المعز لدين الله إلى قصره بها في ٧ رمضان عام ٣٦٢ هـ ق. (المترجمة).
- (٥٧) نفسه، ص ٥٠٨. واضح أن المقصود هو «النوبة» وليس «نومة» وقد وردت هكذا في النص الأصلي للكتاب، وذلك لأنه لا توجد مدينة بهذا الاسم في العالم الإسلامي (ارجع إلى معجم البلدان - ياقوت الحموي، ج ٢، حرف النون) كما أن ما ذكره حسن إبراهيم في تاريخ الإسلام هو «النوبة» (انظر ج ٣، ص ١٦٨) وليس «نومة» لذا وجب التصحيح. (المترجمة)
- (٥٨) نفسه، ص ٥٠٨.
- (٥٩) نفسه، ص ١١١.
- (٦٠) لغتنامه، دهخدا، ج ٩، ص ١٣٢٦.
- (٦١) تاريخ الحضارة، عصر الإيمان، ترجمة أبو القاسم الطاهري، مؤسسة النشر والتعليم للثورة الإسلامية، ط ١، ١٣٦٧ ش، ص ٨١٤.
- (٦٢) الكامل لابن الأثير، ج ١٢، ص ٣٦١.
- (٦٣) لغتنامه دهخدا، ج ٢، ص ١٨٧٥٦، ١٨٧٥٧.
- (٦٤) نفسه، ص ١٨٧٥٧.
- (٦٥) تأسست الدولة العثمانية في عام ٦٩٩ هـ ق. ودامت حتى عام ١٢٤٢ هـ ق، وتولى آل

عثمان أو ملوك العثمانيين السلطة ما يقرب من ثلاثة قرون، واتسع نفوذ حكمهم من بودابست وساحل الدانوب حتى شلال أسوان في مصر، ومن ساحل الفرات حتى مضيق جبل طارق، واستولوا على ممالك شبه جزيرة البلقان والشام ومصر والجزيرة العربية. وكان أشهر ملوك هذه السلالة السلطان محمد الثاني المعروف بالفاتح والذي فتح القسطنطينية عام ٨٧٥ هـ (دهخدا، ج ١، ص ١٤٤). واختار ملوك العثمانيين لقب أمير المؤمنين منذ العقد الثالث من القرن العاشر الهجري. ثم بدأت أيام نكبة العثمانيين بعد السلطان سليمان خان الكبير. وفي البداية خرجت الولايات الأوروبية عن السلطة العثمانية، ثم سقطت أقسام منها في حرب روسيا، كما ظهر داخل الدولة العثمانية الهرج والمرج. وفي عام ١٣٠١ هـ. استقلت مصر بقيادة محمد علي باشا، وخرجت من سلطة العثمانيين، وقبلها أخذت الجزائر وتونس استقلالاً نسبياً عنها (دهخدا، ج ٩، ص ١٢٨٩). وأخيراً انتهى العصر العثماني في عام ١٩٢٢ م (١٣٠١ هـ ش). وفي ١٣ أكتوبر ١٩٢٢ م (١٣٠٢ هـ ش) عرفت أنقرة كعاصمة جديدة لتركيا، وكان هذا التحول في الحقيقة قطعاً تاماً للصلة بالماضي وبما يربطهم بعصور سلاطين العثمانيين. وأعلنت الحكومة الجديدة «الجمهورية» وانتخبت «مصطفى كمال» ملقباً بلقب «أتاتورك» كنز رئيس للجمهورية (دراسة المجتمع والثقافة التركية، تأليف شادان برونز، ترجمة زهرا بريساني، مركز الإطلاع والتحقيق الدولي، ١٣٧٢، ص ٥٤) وكانت تركيا التي تحضنت لقرون سلطة المستبدين تحت لقب خليفة وأمير المؤمنين، قد بدأت تاريخها الجديد وتكن المظلم، والذي أعادت فيه المستبدون أيضاً بالقوة، وهجم العهد الجديد على المجتمع بأحلام التغريب المحض عن طريق محو الهوية ومحاربة الدين.

(٦٦) تاريخ إيران منذ البداية حتى انقراض القاجارية، تأليف حسن پيرنيا (مشير الدولة) وعباس إقبال، مكتبة الخيام، ط ٢، صيف ١٣٦٢ ش، قسم التاريخ، الفصل لإيران من صدر الإسلام حتى انقراض القاجارية، ص ٦٦٢.

(٦٧) حينما توفي أقوى ملوك الصفويين عباس الأول في ٢٤ جمادى الأولى عام ١٠٣٨ هـ ق، وسواء عمل على تقليل أو زيادة أسباب الاضطراب في أحوال إيران، إلا أنه قتل من خطر هجوم الأجانب على بلاد إيران بتأسيس جيش قوي. كما غل يد قادة الولايات. وقتل من تمرّد قادة الفزلباش وقمع المتمردين - قتلوا أو كثر - واستطاع أن يوضد الأمن والاستقرار النسبي في إيران. «تحسنت الأوضاع بمد جسور العلاقات السياسية والاقتصادية مع الدول الأخرى، لكنه استولى على هذا كله بتكبر وتعجّر قلب مثيرين فما أكثر العيون التي سملت والأذان التي قطعت بأمر الشاه، بالإضافة إلى أمر اشتبه في حكمه، وهو وجود عدد من أكلى لحوم البشر يقطعون من يؤر عليهم غضب الشاه إربا إربا ثم ياكلونهم» (تاريخ الصفويين، تأليف أحمد تاجبخش، نشر نوید، شیراز، ط ١، ١٣٧٢ ش، ص ٢٩٢). وحينما توفي الشاه الذائع الصيت كان أولاده الأربعة، الأول

المبحث الثاني

إرهاصات العقيدة والفكر

إلى جوار المصادمات السياسية، ظهر في مجال الفكر والثقافة دور نشط متتابع، أثمر نتائج مهمة وعظيمة في المجتمع الإسلامي وآقاد جميع البشر بصورة ما، إلا أن هذا المجال قد تعرض أيضاً لصدمات وجدل من الخارج: صدام ثقافة وحضارة مع ثقافات وحضارات أخرى، ودخلياً في المجتمع الإسلامي: صدام فكري لطوائف وجماعات ذات ميول وروى مختلفة.

ونحن نعلم أنه بنهاية القرن الثالث الهجري، جاء عصر استفحال التدهور في الأمور السياسية، ثم تلا ذلك بعد حين: عصر توقف ازدهار المسيريات الفكرية والعلمية. وكان الإسلام قد زرع بذورها في القلوب ونمت من خلال احتكاكها بالتجارب الفكرية وعن طريق ارتباطها بالشعوب والحضارات الأخرى، وجدالها مع كل أولئك، ولاشك في أنها نمت في مناخ مليء بالنزعات السياسية والقومية والمذهبية، خاصة تلك البذرة التي من الممكن أن نسميها «عقلانية المسلمين» والتي نمت طوال القرن الثالث: وأزهرت في القرن الرابع، ثم أثمرت فاكهة مختلفة الألوان والمذاق، وكان آخرها وأكثرها دسامة، الحكمة المتعالية لـ «صدر الدين محمد الشيرازي»؛ وليس صدفة أن العصر الذي تلا عصر «الملاصدرا» هو عصر العقم الكامل - تقريباً - لهذه الشجرة.

على كل حال، انتعش فكر المسلمين في جميع الفروع خاصة في القرنين الثالث والرابع وحقق تقدماً كبيراً حتى وصل إلى أعلى القمم؛ ولو أننا نستطيع أن نشهد هذا اسدوم بعد ذلك أيضاً في كثير من الفروع، سواء استعرضناها طويلاً وعرضاً أو عمقاً، أو استعرضنا المستجدات.

ولكننا نستطيع أن ندعى - وبجراحة - أن كل هذه الكثرة في الكمية؛ وهذا الاستعداد الكيفي - من جميع جوانبه - والذي يوسع مجالات الفكر والعقلية المتفكرة

الأمير صفى وكان شاباً يافعاً جميلاً، قد قتل بأمر الشاه؛ والأمير سلطان والأمير إما مقلان، كلاهما سُمكت عيناه بأمر الأب، وابنه الأخير الأمير طهماسب كان قد مات في حياة أبيه (تاريخ إيران، تأليف بيرنيا وإقبال، قسم تاريخ إيران الفصل، ص ٦٩١). وبهذا الشكل لم يبق أحد قط من أولاده ليخلفه، وكان هو قبل وفاته قد اختار مضطراً الأمير سام بن الأمير صفى خليفة له، والذي جلس على العرش باسم الشاه صفى في عام ١٠٢٨ هـ.ق. وعمره سبعة عشر سنة (نفسه، ص ٦٩١). وتدهورت السلطنة الصفوية بعد الشاه عباس رويداً رويداً إلى أن ضعفت - كما تقضى طبائع الاستبداد - إلى أن وصل هذا الضعف والانحطاط إلى نهايته في عهد السلطان حسين، وطوى هجوم الأفغانيين التدميري على إيران صفحات الحكومة الصفوية، ووضع آخر ملوك الصفويين المخلوعين بيده التاج على رأس محمود الأفغاني واحتسب هذه الفاجعة واستسلم للأقدار الإلهية (نفسه، تأليف د. تاج بخش، ص ٤٥٣-٤٥٤). وبعد الشاه سلطان حسين أطلق على ابنه الشاه طهماسب الثاني ولكن كان استيلاء الأفغان على القسم المجاور من إيران قد زلزل من جديد استقرار هذه السلطنة وأفشى الهرج والمرج في سائر الأقسام، وأيضاً الاختلافات داخل الأسرة الصفوية، وكان ظهور «نادر الأفشاري» وشجاعته وكذلك انتصاره على المعتدين الأفغان قد مهد الساحة للانهايار الكامل للملكية الصفوية، وجلس نادر رسمياً على العرش في يوم الخميس ٢٤ شوال ١١٤٨ هـ.ق (نفسه، ص ٥٢). إن صفتى وعى وبسالة نادر مع صفتى قسموته وسوء رأيه، اللتين هما متلازمتان لطبع المستبدتين المستهترتين؛ لم تقدر أن تكونا بداية لأساسيات مختلفة المنظور تقرير المصير الإيراني ثم - أخيراً - تاريخ إيران. وتترك العهد القصير لـ «الزنديين» إلى العهد «القاجاري» الذي كان - في الواقع - يتزامن مع عصر أكثر المشاعرة مرارة في تاريخ شعب إيران وفي العالم الإسلامي إجمالاً: العصر الذي وصل فيه الغرب إلى أوج درجات الغرور واتجهت نيته بوجهها الاستعماري القبيح إلى الاستيلاء على كل ما هو غير غربي، وكان العالم الإسلامي في المقابل يتشعث بتلابيب أسوأ عوامل الانحطاط والتدهور. وسوف نعود في نهاية الكتاب مرة أخرى إلى هذه الأحداث.

والمتمثلة للمسلمين، لم يتعد القرنين الثالث والرابع الهجريين، بمعنى أن النواحي الفكرية الأساسية والأهداف قد تحددت خلال نفس القرنين؛ وبوئنت مساهم العلوم الشرعية والفلسفية والعرفانية، وحدودها الكلية ومصيرها المحتوم تقريباً حتى النهاية.

مكانة الفكر في الحضارة الإسلامية

من الأمور اللافتة لنظر أي باحث منصف، غزارة النصوص العلمية والفكرية والمعرفية المختلفة للحضارة الإسلامية، كما يلفت النظر أيضاً انتشار آثارها المختلفة وتوفر شروح لها. ولقد نظر علماء ومحققون مسلمون في كل جزئية من جزئيات الحضارة الإسلامية وفي شعابها وفروعها وبحوثها، وأيضاً في نظرياتها العميقة؛ واكتشفوا اتفاقاً جديدة للفكر البشري، كل هذا - قل أو كثر - قد ظهر بوضوح في الآثار الباقية للحضارة الإسلامية، وقد بُوِّنَ هذه الآثار علماء غربيون غير مسلمين أو باحثون فضلاء من المسلمين، ولاشك في أن الخوض في تفصيلات هذا التدوين يفوق الطاقة ويضيق به مجال البحث الذي بين أيدينا.

أما ما يجب الإشارة إليه وجدير بالذكر حقاً، فهو أن الحركة الفكرية في العالم الإسلامي، وكذلك حضارة المسلمين، قد خضعت للتأثير والمنافسة مع ثلاثة أحداث مهمة نستطيع - بقليل من التجاوز - أن نصنفها تحت ثلاثة موضوعات: «التشريع» و«التصوف» و«التعقل» (إعمال العقل في التدبر والحكمة). كما نؤكد على حقيقة أن المقصود من عنوان «التشريع» هو تفحص القضايا الظاهرة من أمور الدين، وهو أمر عام لا يقصد منه الأصول أو الفروع. والمقصود من «التصوف» إلمام عام بالعرفان (وليس المقصود تقسيماته النظرية والعملية)، أما المقصود من «التعقل» فهو نوع من الرؤية الفلسفية، وهي في كل الأحوال متأثرة بأفكار الحكمة وآثارها التي انتقلت من اليونان والإسكندرية - مباشرة - إلى العالم الإسلامي ولاقت فيه القبول.

وفي القرن الرابع الهجري، وهو عصر ازدهار «الحضارة الإسلامية» كانت المسارات الثلاثة المذكورة في ميدان الفكر الإسلامي؛ قد توطدت أصولها وأعمدتها وبقيت في تاريخ الأمة الإسلامية، بل وأوجدت كل واحدة منها على حدة أعلامها وأتباعها أيضاً.

وقد اتجهت هذه المسارات الثلاثة إلى بعضها البعض - حسب ميولها - وفي أحيان ثانية كانت في حالة حرب، وفي أحيان ثالثة في حالة وئام. أما من خاض في خضم هذه الأحداث والمسارات وكان لهم أكبر الأثر في مصير المسلمين، حيث أسسوا أوسع القواعد وجذبت أعينهم أكثر الأتباع؛ فهم «الفقهاء». فقد كان أكثر طلابهم من العامة نوعاً ما؛ وكان حظهم في المسارين الآخرين قليلاً نوعاً ما، وبرغم أن كثيرين من أهل المسارين الآخرين كانوا أيضاً فقهاء، إلا أنهم كانوا دائماً في درجة أقل عند طبقة العامة.

كان الفقهاء يعتمدون على الفطرة السليمة ولكن الثابتة والمستقيمة، وكانوا أيضاً يرجعون إلى الأعمال السابقة لأعلامهم القدامى.

إن زمن تبلور أفكار الفقهاء وكذلك نشرها، يسبق ظهور الزهد والتصوف. وكذلك هو سابق على ظهور أحداث أو مسيرة إعمال العقل الفلسفي داخل المجتمع الإسلامي.

استقرار الشريعة وظهور الفقهاء

حينما جاء الإسلام، جلب معه حلاوة الإيمان، وكان من يدخل فيه يتبع فؤاده ويسير في مختلف الدروب إلى وادي الإيمان الممتع من أجل أن ينال السعادة والرضا في الدنيا والآخرة. وكان في سيرة صاحب الشخصية الفريدة والمنبت الأصيل، رسول الإسلام ﷺ وسريته، الكفاية من أجل راحة قلوب الباحثين عن الأمن والحقيقة. وكانت الوسيلة إلى تحقيق اليقين وترسيخ العقيدة في نفوس الناس، هي البرهان العقلي والفلسفي كي يصلوا إلى درجات الإيمان العليا، ولكن - للأسف - كان أغلب الناس غير قادرين على فهم هذا وإدراكه.

اهتم المسلمون الأوائل بحفظ الوحي الإلهي، القرآن، وسيرة النبي ﷺ وأحاديثه، ونتج من ذلك علوم القرآن ومنها التفسير، وعلوم الحديث، ومنها تصنيف الأحاديث، ثم الفقه، وذلك حتى يهتدوا بها في حياتهم العملية. ثم ظهرت بعد ذلك علوم التصوف والكلام والفلسفة.

هؤلاء المسلمون الذين أخذوا عقيدتهم الصلبة القوية عن طريق «الوحي»، كانت الأهمية الأولى لديهم هي معرفة ما كلفهم الله في الحياة على مستوى الفرد والجماعة؛ وقد عرفوا هذه التكاليف عن طريق الالتزام بظاهر الوحي.

إن «الدين الإسلامي» هو الإيمان بالعقيدة والشريعة اللتين تكفل «الوحي» الإلهي بتوضيحهما، تلك الشريعة التي تجلت في المناسك، والمعاملات والآداب والسلوك، وتضع الأخيرة الخطوط الرئيسية لحياة المجتمع.

يتطور الفقه بظهور مسائل وقضايا جديدة، لم يجد لها الفقهاء في القرآن أو السيرة نصوصاً مباشراً، فاجتهد أبو حنيفة وأعلام الفقهاء الآخرون في استنباط الأحكام، سواء بالقياس، أو البحث عن الإجماع بين الصحابة والعلماء، أو المصالح المرسلة، أو غير ذلك من وسائل الاجتهاد.

مع امتداد العالم الإسلامي بالفتوحات، دخلت أقوام أخرى بثقافات وأديان وفلسفات مختلفة داخل حدوده، وشهدت الساحة الفكرية جدلاً جديداً بأسئلة مختلفة نابعة من تلك الثقافات والأديان والفلسفات المختلفة، أضف إلى ذلك دخول ما سمي بعلوم الأوائل» إلى الفكر الإسلامي؛ وانتقال الأفكار والعلوم والتجارب الذهنية والعملية لليونانيين والإيرانيين والهنود إلى العالم الإسلامي على إثر حركة الترجمة التي قامت في حماية خلفاء العصر العباسي الأول وفي رعايتهم؛ وزادت الأسئلة والشبهات التي نتجت عن طوفان الاختلافات السياسية وعن الفرق التي أصبحت أكثر تعتياً وتخريباً بصورة لم يستطع معها الفقهاء من أهل التبسيط والظاهرية الأوائل الذين بحثوا في العلوم والمعارف الدينية أن يجيبوا عنها.

وتقدم المعتزلة - وهم من عرفوا رسمياً برواد أهل الكلام من أصحاب المدارس في مجال الفكر الإسلامي - تقدموا إلى فهم الدين وإلى حلّ المشكلات والأسئلة التي ظهرت بشكل طبيعي، واعتمدوا في ذلك على مصداقية العقل. وقد وجنوا الحماية - رسمياً - لمبادئهم في بلاط الخلافة العباسية منذ زمان المأمون، وأفسح هذا لهم الميدان يطرحون فيه مبادئهم العقلانية حول الدين - بهنوء وراحة بال - فافتعلوا المشكلات الصارمة لمواجهة الظاهريين، وكان أهل الظاهر قد شعروا بالخطر لدخول عنصر العقل - فقررروا النزول إلى المعترك الساخن، وبسبب حماية نظام الخلافة لأهل العقل ورفعوا شعار الانتقام العنيف من منافسيهم، ولهذا كانت مقتضيات هذا العهد في مسيرته وتطوره ليست من خلال التفاعل والجدل الحر للأراء والأفكار، ولكن في قمع الفكر المخالف، وبهذه الطريقة قضى النظام في زمان المأمون على مخالفه أو معارضه

مدرسة الاعتزال بـ«المحنة» وليس بالمواجهة المنطقية أو بإعمال العقل، واستعملوا الضغط عن طريق النظام القضائي والعسكري، والذي كان برهانه ودليله القاطع هو السوط والسيف.

حكم الفقه المؤثر الأول والأقوى

في الهيمنة على العقل والحياة عند المسلمين

يستنبط الفقهاء أحكام الشرع من «كتاب الله» ومن «الحديث والسيرة النبوية»، ثم عمل أصحاب النبي ﷺ وذلك بسبب صلتهم المباشرة معه وإدراكهم لزمن الوحي، ولهذا يُعتبر فهمهم للدين أنقى وأكثر قرباً من الحقيقة، وأحياناً يعتبر إجماع الفقهاء لديهم مصدراً للشرع أيضاً. أما البعض منهم الذين يستدلون بالعقل في المسائل التي لا نص فيها، فإنهم يعلمون أن أحكامهم يجب ألا تخالف المعارف والمعلومات الظاهرة في الكتاب والسنة.

ظهر علم الكلام بالمعنى المعروف عن طريق المعتزلة؛ فهم أصحاب الكلام العقلي، وإن كانت أساليبهم في الجدل وتقاليدهم مع المنافسين الأقوياء - والتي ظهرت فيما بعد - لم تفلح إلا في أن تزج بأساليب الحكام في حوزة التفكير الديني.

وانتهى نفوذ المعتزلة الكلامي تماماً نتيجة سياسة المتوكل القمعية؛ وعلى الرغم من النجاح العملي للحنابلة وأصحاب الحديث؛ إلا أن التساؤلات والتطلعات الروحية الكلامية لم يصادقها الركود، واستغنى أهل السنة من الفقهاء والمفسرين - في البداية - عن تشددهم الأول، أما الأصوليون الجدد فقد كانوا أكثر تقدماً - نوعاً ما - من أصحاب التيار التقليدي الرئيسي بين أهل السنة، وكانوا قد انشقوا عن حركة المعتزلة، واقتروا ظهورهم باسم أبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ) (١). قال الأشعري - الذي كان لمدة أربعين سنة من أتباع مدرسة الاعتزال - أن النبي ﷺ قد كلفه في المنام بأن يحمل على عاتقه مسئولية المجتمع الإسلامي، وأنه نتيجة لشعوره بالمسئولية، نزل عن منبر مسجد البصرة (والذي كان يُدرس من عليه آراء المعتزلة وينشرها) وانقطع عن المعتزلة، وأعلن عن عزمه إقضاء ما أسماه بـ«فضائح وحماقات» المعتزلة (٢).

اختلف «الأشعري» مع المعتزلة فيما يقولونه عن أهمية حكم العقل، وبناءً عليه، لم يمنع العقل، في مجموعة أفكاره؛ تلك المكانة التي كانت له في نظر أهل الاعتزال؛ ولكننا

مع هذا، لا يجب أن نتصور الأشعرى - مندفعين - كأنه سطحى النظرة، أو بانه كان ضد العقل، ولكنه - وفي مهارة - اجتهد في إعمال العقل واستخدامه في إثبات ما هو أعلى من ظاهر الكتاب والسنة.

إن مكانة الأشعرى طيقاً لموازين الفلاسفة قد هيّطت تماماً. أما في مواجهة الحشوية وأهل الحديث، فقد تمسك الأشعرى بمصدر موثوق به هو القرآن، وأضاف إلى الأصول «التمثيل» وذلك لمواجهة الاستفسار بـ «لماذا؟» والقول: «بمثل كذا». بعبارة أخرى أجاز التمسك به القياس «والتمثيل» (٣).

وترى فيما ورد إلينا من أخبار، أنه غالباً قد اتفق حول هذا الموضوع نفسه مع فقهاء سبقوه - مثل أبي حنيفة - واحتفظ لنفسه بقشرة تفصله عن الظاهريين من أهل الحديث، برغم تعمقه في الفقه.

ولكن؛ ونتيجة لهذه الاختلافات، فإن أفكار الأشعرى تُعتبر أحد العوامل المهمة المعارضة لتجديد إعمال العقل في العالم الإسلامي. ومن ثم، قوى - في القرن الرابع الهجري - الفقه والحديث في مذهب أهل السنة بظهور كلام الأشعرى وانتشاره، وقد منوا جميعاً أيديهم لبعضهم البعض من أجل تبرير وصياغة أهم طموحات الحاكم وأكثرها تأثيراً في مجال الفكر والثقافة في العالم الإسلامي. هذا وقد واجه الأشعرى - من المعروف أن آراءه تعلو فوق الحدود المذهبية والفقهية - اعتراضات من جانب أعنف الظاهريين الذين رفضوا رأيه في القبول المشروط والمحدد لأحكام العقل من أجل فهم الدين أو إثباته، ولكن لم تمثل هذه الاعتراضات عائقاً أساسياً لتوافق كلام الأشعرى وانسجامه مع مدارس أهل السنة الفقهية، بل كان كلام الأشعرى هو الكلام الرسمي والمرجع المحترم في الأنظمة الثقافية المهمة، مثل نظاميات بغداد ونيسابور وبلخ، إلخ. وفي كثير من المجالات الدينية والعلمية المنتشرة في جميع أنحاء العالم الإسلامي، في الوقت الذي كان فيه أصحاب الفلسفة وأهل الكلام في انزواء، وكثيراً ما كانوا في ضيق وشدة.

التصوف المؤثر الثاني في مجال فكر المسلمين وأحاسيسهم

حينما يدور الحديث عن «التصوف» ينصرف الذهن إلى أحوال الأمم وأحوال المجتمعات، فمن الطبيعي أن تتوجه النفوس إلى الانطواء والهروب من الدنيا عندما تسببت في الأحوال ذلك؛ وهو أمر موجود في حياة كثير من الأمم؛ قل هذا أو أكثر.

إن التصوف - مثله في هذا مثل النظريات الفكرية الأخرى - لم يستطع أن يصون الحياة البشرية من الإفراط والتفريط، ولكن كل ما نستطيع أن نستخلصه من أوجه التشابه والاشتراك في هذا كله هو:

التأصيل والتحديد لمعنى الوجود، والتحرر من قيوده الظاهرة، أي الدنيا، واختيار نوع من السلوك الروحاني ومنهج من أجل الوصول إلى الحقيقة المعنوية التي هي أسمى ما نحصل عليه بالإدراك وبالعقل.

وفي النهاية ادعاء نوع من التواصل مع الكل والفناء فيه والاتحاد مع الحقيقة المتعالية للعالم.

... وأين بحث مثل هذا في جذور «التصوف الإسلامي»؟

... وإلى أي مدى تأثر بما هو غير إسلامي؟

... ووفق أي الموازين تحدد دور المثقفين المسلمين في ظهوره وانتشاره؟

إن مثل هذا البحث يفوق استطاعة الكاتب وتخصصه، كما أن الهدف من البحث الذي بين أيدينا هو بحث الأفكار السياسية في العالم الإسلامي ولسنا في حاجة إلى الاهتمام بجميع فروعه.

كتب صاحب عوارف المعارف:

«كانوا قد أطلقوا على الصوفية هذا الاسم لأن ملابسهم الخارجية كانت من الصوف... ويقول البعض: إن اختيار الملابس الصوفية يهدف إلى التحرر من الدنيا والقناعة بسد الرمق وستر العورة، وإخضاع سلوكياتهم لأمر الآخرة، ولهذا السبب كانوا يخمنون الذات النفسية؛ ولماذا تشتد والقلب مشغول بالله وجل سعيه وهمه منصرف إلى الآخرة؟ إن هذه التسمية مناسبة من حيث الاشتقاق اللغوي وتليق به، ذلك لأنهم يقولون إذا ما ارتدى الشخص صوفاً «تصوف» (٤).

ونقل هنا لنفس المؤلف قولاً آخر:

«... لهذا السبب يطلق عليهم الصوفية، وذلك لأنهم يكونون أمام الله عز وجل في الصف الأول... كما يقولون: إن هذا الاصطلاح في الأصل كان «الصفوي» ونظراً لصعوبة النطق تبدل إلى «الصوفي»، ويقولون إن الصوفية منسوبة إلى «الصفة» وذلك

لأن فقراء المسلمين في عهد النبي ﷺ كانوا يجلسون في هذا المكان، وإن كانت هذه الكلمة من حيث الاشتقاق اللغوي نادرة، إلا أنها صحيحة من حيث المعنى...»^(٥).

وأضاف:

«لم يكن هذا الاسم موجوداً في زمن النبي ﷺ، ويقال إنه كان منتشرًا في زمن «التابعين»... وقالوا: إن هذا الاسم لم يُعرف حتى عام ٢٠٠ هجريًا»^(٦).

«... اتجهت الطائفة إلى التفرد بالأعمال الصالحة والأحوال اللائقة وصدق العزم والثبات في الدين، وغرست الزهد في دنياها وفي صدقاتها؛ واعتبرت الانزواء والانعزال غنيمَةً، واختاروا لأنفسهم زوايا يتجمعون فيها أحياناً وفي أحيان أخرى يتخذونها مكاناً للخلوة، ونتيجة لهذا العمل خُلع عليهم اسم «أهل الصُّفة»... وكانوا في حالة تحريرهم من الأسياخ «الدينيّة» يستسلمون لرب الأرباب، وكان ما ينتج عن أعمالهم الطيبة وما تثمر ثماره، هو تجلّي الحال والبصيرة في الفهم، فيتشبعون بالمعارف وتتطلق على اللسان في شكل لغة، وكان لهم بعد المعرفة: عرفان، ووراء الإيمان، اعتقاد، كما قال حارثة: أصبحت في حالة كنت فيها مؤمناً حقاً... ولهذا السبب أصبحوا أصحاب معارف يعرفونها هم، وأصحاب إشارات يُعرفون بها، ثم اختاروا لأنفسهم اصطلاحات تشير إلى معانٍ يعرفونها هم، ويوضحون أحوالاً يصنعون بها وجداناً. وقد أخذ هذا كله الخلف عن السلف، حتى أصبحت رسوماً مستمرة وخبراً باقياً في كل عصر وزمان، ثم عُرف بينهم هذا الاسم وتسموا به واتخذوا منه شعاراً، ثم أصبح الاسم علامة عليهم، والعلم بالله صفتهم، وعبادته زينتهم، والتظهر شعارهم، وحقائق الحقيقة أسماءهم»^(٧).

ولكن يوضح «هنري كربين» في إشارة إلى اشتقاق كلمة صوفي من كلمة الصوف العربية احتمالاً آخر حول هذه الكلمة، وهو مقتنع به أكثر من المقولة الأولى، يقول:

«في نظرة سريعة، هنالك توضيح آخر أكثر إقناعاً، وهو أن الكلمة منقولة عن الكلمة اليونانية Sophos وهي بمعنى عاقل وحكيم، وقد أشار البيروني في القرن الرابع الهجري إلى هذا المعنى، رغم أن المستشرقين لم يقبلوا هذا الرأي بصورة قاطعة»^(٨).

ويقول ابن خلدون حول هذا الموضوع:

«... إن هذا العلم (التصوف)، من العلوم الشرعية التي ظهرت في الدين، وأن جذوره ترجع إلى أن طريق هذه الجماعة - وهذا عند المتقدمين من الأئمة وكبار الصحابة والتابعين ومن أتى بعدهم - كانوا دائماً يعتبرونه طريق الحق والهداية، وهو في الواقع عبارة عن: «العكوف على العبادة» و«الانقطاع إلى الله» والبعد عن التجمّل وزينة الدنيا والزهد في اللذات وفي المال وفي الشهرة التي يسعى إليها عامة الناس، والبعد عن الخلق في خلوة من أجل العبادة. وكان هذا الأمر قد انتشر بين الصحابة، ولكن بعد ذلك في القرن الثاني، حينما كثّر الديويون ومال الناس إلى الانغماس في كل ما هو دنيوي، اختصر أهل العبادة بقلب صوفي ومُتصوف.

قال القشيري رحمه الله: لا نستطيع من ناحية اللغة العربية والقياس اللغوي أن نستحضر شاهداً على اشتقاق هذا الاسم، وهو في الغالب لقب، وأن اشتقاقه من الصفاء والصفّة بموجب القياس اللغوي أمر بعيد، وهو أيضاً «نادر»: ذلك لأننا نعلم أنه مشتق من الصوف، وأن ارتداء الصوف لا يقتصر على هذه الجماعة.

أما أنا (ابن خلدون) فأقول: إن أكثر الأقوال صحة أنه مشتق من الصوف، وذلك لأنهم غالباً ما يرتدون الصوف، وهم بهذا العمل يخالفون الناس الذين يرتدون ثياباً فاخرة»^(٩).

لاشك أن التصوف الذي صاحب العصور المختلفة للحضارة الإسلامية، قد انتظمت قوانينه وأساليبه وأفكاره في عصر انحطاطها، وتجلّى في مناسك وسلوكيات خاصة، تحمل طيفاً من المسيرات المتميزة عن بعضها البعض، وأيضاً تمتاز عن مسيرتين أخريين، أي التفكير الفلسفي والتفكير الفقهي. وهو لم يكن موجوداً في عصر صدر الإسلام رغم وجود الزهاد - بالمعنى العام - في زمان النبي ﷺ أيضاً، وتستطيع أن ندعى أن الزهد قد نشأ من خلال قراءة خاصة عن الإسلام، كانت قد أثرت في ظهور التصوف في العالم الإسلامي. ولكن التصوف بالصورة التي اتضح بها في تاريخ الحضارة الإسلامية، قد تأثر بشكل كبير - مثل جميع فروع المعرفة وأقسامها - بالنحل الأجنبية، وهي أعم من الهندية واليونانية والمسيحية، وفي مجال تطور الزهد ثم التصوف، ازدادت - أكثر مما سبق - الأحداث الاجتماعية والنزاعات السياسية والفرق.

ورد في كتاب «تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي» نقلًا عن كتاب «ضحى الإسلام» تأليف الأستاذ أحمد أمين:

«... غرق نظام الخلافة منذ عهد عثمان ثم في العصر الأموي والعباسي في المذلات، وفي مقابل هذا الأمر، وبالقدر نفسه الذي اتجه به الآخرون إلى اللهو واللعب؛ فإن الاتقياء - الذين يعلمون أن حقيقة الإسلام المتعالية في الزهد والإعراض عن الدنيا - سعوا إلى الارتباط أكثر بعقيدتهم. كانت الحضارة العباسية عبارة عن «مسجد وحانة» فقد كان قارئ القرآن وعازف العود يسهران الليل في انتظار طلوع الفجر، وكذلك السكران في الحداثق يقارع الخمر، وقائم الليل يقضيه في الصلاة، ورجل يقضيه في الغناء، وجماعة تعاني التخمة، وجماعة أخرى تعاني الجوع، وجماعة تتشكك في الدين، وجماعة أخرى وصلت في إيمانها إلى حد اليقين. كل هؤلاء كان يوجد منهم الكثير في العصر العباسي» (١٠).

وبعد أن نقل مؤلفا كتاب تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي هذا الجزء، قالوا:

«إن ما قاله أحمد أمين عن العصر العباسي كانت له نظائر كثيرة أيضاً في العصر الأموي. هذا التضاد أدى إلى عمليتين متضادتين: جماعة اعتبرت جميع المسلمين من الفساق وناصبهم العدا بحد السيف، وهؤلاء كانوا الخوارج، وجماعة - خوفاً من الدخول في حرب ومن إراقة الدماء - اختارت العزلة والانسواء والزهد والتعبد؛ وكان من أبرز أفراد هذه الجماعة «الحسن البصري» (٩) و«واصل بن عطاء» و«معاذة القيسية» و«رابعة العدوية» وكثيرون آخرون عاشوا جميعهم في القرن الثاني، ولكن أمثال هؤلاء الأشخاص كان يطلق عليهم الزهاد وليس الصوفية».

إن كلمة «الصوفية» لم يعمل بها قبل الجاحظ (المتوفى عام ٢٥٦هـ/ق. ٨٦٩م)، ولو كان الزهد سلوكاً خاصاً، فإن التصوف فلسفة دينية ورؤية عالمية خاصة (١١).

الفلسفة في ضائقة

حينما دخلت الفلسفة إلى ميدان الفكر الإسلامي، كانت علوم الشريعة، وكذلك التصوف، قد استقرت من وقت سابق وانتشرت بين المسلمين. وكانت الشريعة هي

أساس السلوك الفردي وعماد الأصول الاجتماعية، فقد كان الناس دائماً في حاجة فورية وملحة لعلوم الشريعة. وكان التصوف في البداية نوع من السلوك الخالص الذي له جانبه العملي، ولم يكن سلك طرقه يستلزم الإحاطة بالعلوم والمهارات الفكرية الخاصة، وكان له بين عامة الناس وعند الطبقات الدنيا نفس دائرة الانتشار والنفوذ، خاصة وأن المنازعات والصراعات والأطماع الدنيوية كانت قد ازدادت - يوماً بعد يوم - وسأقت الكثيرين في اتجاه التصوف. وكان الناس في ذلك الوقت مؤهلين للدخول في ميدان الفلسفة الصعب، فقد أحاطوا بعلوم ومعارف كثيرة؛ ولكن لم يكن في وسع كل شخص أن يجد من الإمكانيات المادية ما يكفيه كي يتفقد عمره - كاملاً - وهو مرتبط بالعلم، أو من أجل الإحاطة بالفلسفة.

كانت حياة أهل الفلسفة تمضي في ضيق وشدة، ما لم يكن الشخص يمتلك ثروة تكفيه وتحول عن أن تدغدغه واجبات المعيشة والتزاماتها، وبذلك يستطيع أن يصرف وقته وجلّ همه إلى التفكير في الفلسفة، أو قد يكون فقيراً؛ عينه بصيرة ويده قصيرة، تهفو نفسه إلى العلوم الفلسفية، فيغض الطرف عن الدنيا ومكاسبها، وتهون عليه آلام المعيشة الضنك في مقابل لذة الارتباط بالعلم.

من ناحية الزمان، تتأخر الفلسفة عن العلوم الشرعية والتصوف، حيث يواكب إشراق فجر الفلسفة على العالم الإسلامي وقت الظهور لاستقرار علوم الشريعة والتصوف؛ كما كان إقبال الناس عليها في مرتبة أقل؛ وكانت الشريعة والتصوف أكثر تداولاً عند الناس منها، وذلك لأن الشريعة توضح ظاهر الدين، مطلوبة وملموسة عند عامة الناس، ويعتبرونها جوهر الدين؛ وكذلك التصوف فلان جوانبه عملية - غالباً - فقد ظهر لهذا السبب وكان أسهل في الوصول إليهم، كما لم تكن فيه أية صعوبات خلال مراحل الفكرية والعلمية، الأمر الذي يختلف بالنسبة لاستيعاب الفلسفة. من هنا كان سبق الشريعة وتأخر الفلسفة في المجتمع الديني لذلك العصر، كما أن الحكومات أيضاً كانت في احتياج شديد إلى الشريعة، باعتبارها أساس النظم الاجتماعية وأصلها؛ ونتيجة لهذه الأحداث ناسبها حماية السلطة السياسية.

الجدل بين «العقل» و«الشرع» وفتاحه في الحضارة الإسلامية

اشتهر الاهتمام بين المسلمين بـ«العقل» مع دخول «علوم الأوائل» خاصة القسم العقلي منها إلى العالم الإسلامي، وكان من بين نتائجها تأسيس نظرية «الفلسفة الإسلامية» ونشرها، ولكن كان قد سبق هذا ظاهرة مهمة وهي تأسيس الاهتمام بـ«العقل» وأحكامه سعياً وراء كشف الحقيقة ورعاية الموازين العقلية، حتى تستتب الأسس الدينية. وقد قام المعتزلة والشيعة بهذا الأمر.

اشتهر الشيعة والمعتزلة في تاريخ الفكر بأنهم أصحاب العقل والعدل، ونعرف عظماء (مثل هشام بن الحكم) تخرجوا في حوزة تدريس أئمة الشيعة، خاصة الإمام جعفر الصادق، وكانوا من رواد البحوث الكلامية. أما منهجهم، فكان السمو إلى ما فوق الفهم الأولي للنص وما فوق ظاهر السنة، كما اهتموا بحكم العقل والدفاع عن الشريعة، وذلك بتناولهم مؤلفات سابقة، خاصة الأثر الرائع «نهج البلاغة». وقد قرروا الاهتمام بإعمال العقل، وفتح الطريق إلى الحقيقة بمصباح العقل، واجتهدوا كما في كتاب العلامة «الطبائبي» (على والفلسفة الإلهية)؛ حتى يكشفوا عن جوهر بعض وجوه المباحث العقلية التي كانت في آثار الإمام على (رضى الله عنه).

على كل حال، كان الاهتمام بالعقل هو الدليل إلى ثروة عظيمة خاصة بالإنسان وذلك قبل تعرف المسلمين على فلسفة اليونان والآثار الثقافية للأقوام والحضارات الأخرى. ويرغم أن المجتمع كان بعيداً عن صدر الإسلام وعن حلاوة الإيمان الأولى؛ وبرغم ازدياد اختلاط المسلمين من أصحاب الشريعة الجديدة مع أصحاب الشرائع والحضارات والثقافات الأخرى، إلا أن آفاقاً جديدة كانت قد تفتحت أيضاً أمام الناس، وباطبع طرأت على الأذهان أسئلة جديدة. ولم يتوقف أهل الشبهات - ممن لم يتفكروا مع الدين الجديد - عن إثارة الأذهان بصورة أكبر، وأدى كل هذا إلى اهتمام المسلمين بمستقبل الدين. وأدرك المهومون الواعون أن الأمور لا تستقيم إلا إذا كانت المعتقدات الدينية والتعليمات الشرعية في موضع القبول عند أهل الرأي، بحيث يمكن الدفاع عنها أمام انتقادات الآخرين، أو مواجهة حريهم لها، وإلا فإن طوفان الأفكار الأخرى والصراعات السياسية سوف يُلقي بأساسيات الدين في مهب الريح. وفي مثل هذا الصراع، فإن «العقل» يتقدم؛ فله اليد العليا في التفاهم البشري، وهو سبب امتياز الإنسان على المخلوقات الأخرى، ومن الطبيعي أن يسيّر المسلمون في هديه.

لا شك في أن إعمال العقل في نصوص الحضارة الإسلامية، قد احتل مكانة عالية بدخول «علوم الأوائل» وباهتمامات أهل الرأي من المسلمين ومن الباحثين عن نتائج الاجتهادات والمجادلات الفكرية، وعن الميراث المعنوي للأقوام الأخرى.

إن الاهتمام بالعقل، على الرغم من كونه مفيداً في حوارات المسلمين مع غيرهم؛ وأيضاً مع مُثِيرِي الشبهات في المجتمع الإسلامي، إلا أنه زاد من التساؤلات العقلية بـ«لم؟ وماذا بعد؟».

حينما أصبح الميل إلى فقه الأحكام الشرعية والتقيد بظاهر الدين هو أقوى العوامل في يد الحاكم في العالم الإسلامي، وكان التصوف قد استولى على أقدسة النخبة في هذا العالم، دخلت الفلسفة إلى العالم الإسلامي، واعتمد المسلمون العقل بجدية أكثر، كل هذا أدى إلى ظهور جدل عنيف بين «العقل» و«الشرع» - وبين «الباطن» و«الظاهر»، هذا الجدل الذي كان له تأثيره على حضارة المسلمين وثقافتهم.

ومن ناحية أخرى، فإن التصوف الذي كان لا يعتمد على الإدراك العقلي له عالم الحقيقة، وكان عشقه وهواه هو توسل الوصل الروحاني بـ«العالم الحق»؛ قد قرر التصدي لمنافسة الفلسفة العقلانية، وكان هذا الأمر سبباً في أن يرفع المتصوفة أيديهم عن الخانقاهات والخلوات والسير والسلوك المعروف، واهتموا بالتأمل الجاد في أساسيات الشريعة وفي حقيقة معتقداتهم؛ التأمل الذي نتج عن محاولاته في قرن أو قرنين تاليتين، مدرسة عرفانية نظرية عالية، وناطقة لا يجود التاريخ بمثله هو ابن عربي.

وعلى صعيد آخر، في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري، ارتفع البناء الشامخ للفلسفة الإسلامية بفكر أحمك، وسعى مثالي للمعلم الثاني «الفارابي» حتى اتسع في حماء مجال تعاون وتوافق «الوحي» و«العقل» و«الدين» و«الفلسفة» أكثر من ذي قبل.

ومهدت مدرسة «أبي الحسن الأشعري» الكلامية الطريق، وأستطاع بفكره أن يسمو بالدين فوق ظاهر الأوامر الدينية، ونقأها من الشكوك العقلانية، وقيد العقل الضعيف بظاهر الشريعة.

مع طرح المباحث العقلية في ساحة المجتمع الإسلامي، وكذلك طرح أسئلة جادة حول «الوحي» و«العقل» و«الفلسفة» و«الدين»؛ ظهرت في الواقع أربعة مسارات فكرية أساسية لم يكن منشؤها - بالطبع - واحداً في العالم الإسلامي أو في مصير أمة المسلمين:

١ - المسار المعروف باسم «الفلسفة الإسلامية» والذي - في الواقع - يجيب على الأسئلة المطروحة سابقاً، وينغم الفلسفة والدين،

٢ - المسار الذي يعدّ الدين ظنوياً لا مكان لها بالنسبة للعقلاء، وذلك عند مقارنتها بحكم العقل والبرهان العقلي.

٣ - مسار العرفان والتصوف، الذي يعدّ العقل والفلسفة العقلية قاصرة عن الإمساك بتلابيب الحقيقة، ويقترح التحليق إلى عالم الأرواح بأجنحة القلوب، حيث إن أقدام العقل الاستدلالي العرجاء لا تستطيع المضي في هذا الطريق، ناهيك عن الوصول إلى أهدافه ومرامي.

٤ - المسار الذي هزم هيمنة العقل البشري أمام المفهوم السطحي للدين والشريعة، وهذا المسار إن لم يكن يعدّ العقل هو فخ الشيطان، فهو على الأقل يلعب دوراً في شيطنة الذهن الإنساني؛ ذلك الذهن الذي إذا لم يلجم نفسه بظاهر الشريعة، فلن يكون مرشداً أميناً إلى الحقيقة، بل سيكون - في هذه الحالة - قاطعاً لطريق سلامة الشريعة وسعادة الإنسان الأبدية.

وسط هذا الخضم؛ بقي التصوف والعرفان في صورة المسار القوي بين جرحي الواقع المر، وبين النخبة التي تستطيع تحمل الوضع القائم دون أن تجد طريقاً آخر للخروج منه. وإن كان سراج الفلسفة والتفكير الإسلامي قد بقي مضيقاً عند البعض من أهل الرأي، ولكن مكانته في الحضارة الإسلامية بقيت غالباً على الحافة، ولم تحظ بنفوذ في صلبها أو عمقها.

أما المسيرة العقلية المعادية للدين، فقد اصطدمت بحوائط صد عالية، وأيضاً بالعبادات والآداب الراضجة - في ذلك الزمان - بين المتشدددين دينياً، ولم تجد مكاناً واسعاً في أذهان الخاصة، ولا في أذهان الحكام الذين أقاموا سلطتهم اعتماداً على الدين - بطريقة أو بأخرى.

أصبح الميل للشريعة هو في الواقع المسار المسيطر على ذهن الناس وحياتهم، بما توافر لديه من اتجاهات ذهنية واجتماعية ساعدته، وكان هذا التيار يضيق بقدر استطاعته الخناق - ليس على المعادين للدين فحسب، بل أيضاً - على الفلاسفة المسلمين والمتكلمين أصحاب التيار العقلي، وكذلك على المتصوفة الذين كانوا يعدون جوهر الحقيقة وراء فُشور التعاليم الدينية وظاهر الدين.

العقل في مواجهة الدين

قبل المضي في البحث الأصلي، وهو بحث الفكر السياسي في العالم الإسلامي ومصيره، يعني تأسيس ما عُرف في التاريخ باسم «الفلسفة الإسلامية» وتوضيحها؛ سوف نشير في نظرة إجمالية إلى الظاهرة الإلحادية في تاريخ الحضارة الإسلامية التي انحازت إلى جانب العقل والفلسفة في الحرب بين الفلسفة والدين، واعتبرت الدين نوعاً من الغيبيات أو الخيال، واقترحت تنحية الدين لفتح الميدان أمام غلبة العقل.

وقبل هذا يجب أن نشير إلى حقيقة واقعية مهمة مفادها أنه في ظل انتشار الإسلام، ومع سعيه لتوفير الحياة الأفضل، زادت في الوقت نفسه نواثر «المطحونين» وذلك لأن الأغنياء نوى المناصب ونهّزى الفرض الذين وصلوا إلى المكائنة والثروة عن طريق استغلال مواقعهم؛ أو عن طريق مخططاتهم الاستغلالية النفعية؛ قد صنعوا القاعدة العامة من الشعب، فكان من الطبيعي أن يتوجه العامة إلى التمسك بالدين - ولكن على أساس أن الزهد في الدنيا من خصائصه وتعليماته - فلم يصاب كل العامة الإقبال على الروحانيات، ونتيجة لهذا ظهر نوع من عدم المبالاة الواضحة، أو المقترنة بالنفاق والرياء عند كثير من الناس بعد عصر صدر الإسلام.

ومن ناحية أخرى، فإن الخلافات المذهبية، والفرق، وإراقة الدماء، والنزاعات والصراعات السياسية، وعدم الأمان الروحي والمادي الناتج عن كل هذا؛ قد آذى أفكار الناس بدرجة شديدة، وكثيراً ما أوجد نوعاً من الصدمات جعلت بعض الناس لا يرون مهرباً إلا بالخروج على الدين.

وفي النهاية، أصبحت هذه الاعتراضات على الدين ونقده، وما أورده أصحاب الديانات الأخرى، هو اليقين والركيزة الأولى لبعض المسلمين، أما المبادئ التي

كانت هي أصول الشريعة وموازينها، فقد تقرر الهجوم عليها وانتزاع جوهرها وشفافيتها.

إن استدعاء علوم الأوائل وآثارهم الفكرية المثيرة، وأيضاً حضارات الأقوام الأخرى، واختلاف بيان الوحي مع لغة الفلسفة وعدم الاتفاق الظاهري بينهما، كل ذلك أدى إلى أن تشكل البعض في الأصول والتكليفات الدينية اعتماداً على الموازين والمعايير المنطقية والعقلانية، وكثيراً ما تشككوا أيضاً في أصل الدين. وفي هذا المعترك تشكل أصحاب العقل المعادين للدين.

نصلهم في تاريخ الإسلام بأسماء أشخاص كانوا أصحاب أفكار معادية للدين ومُحاربة للتشريع الرائج في عصورهم، ومن الممكن أن نذكر من أصحاب هذه الميول «أحمد بن الطبيب السرخسي» و«ابن الراوندي» (توفي عام ٢٩٧هـ.ق.) و«محمد بن زكريا الرازي» (توفي ٣١٣ أو ٣٢٠هـ.ق.).

أما بخصوص حياة وأفكار أحمد بن الطبيب (يبدو أنه من تلاميذ الكندي، وكان يتمتع برفاهية وإمكانات مادية وفيرة) فإن المعلومات التي بين أيدينا قليلة... يقال: إن ميوله اعتزالية سرخسية مثل ميول أستاذه الكندي؛ وكانت ميول متطرفة. وقد كانت الاضطرابات العقلية الناشئة عن هذه الميول من العوامل الأساسية لشكوكه الدينية خاصة حملاته على مفهوم النبوة^(١٦).

وإذا ما انتقلنا إلى ما نقل عن «الراوندي» - وكان في الظاهر معادياً للمعتقدات الدينية - نجده أكثر إفراطاً من السرخسي في بيان أفكاره، وأكثر تهوراً^(١٧).

ولكن المصادر التي وصلت عنه إلينا، لا تخلو أحكام أصحابها في الغالب من العداوة معه، وطبقاً لرواية البعض من هذه المصادر أنه «أنكر إمكانية الإجابة العقلية المُرضية على مسألة وجود الله وحكمته وتديره»^(١٨).

لكن في رواية مصدر آخر يحمل ضغينة أقل لابن الراوندي، تفيد بأنه حكم على الوحي بأنه غير ضروري كلية، وقالوا: إنه بناء على استدلاله، فإن العقل الآدمي قادر على إدراك معرفة الله والتمييز بين الخير والشر... بناء على ذلك فإن الوحي لا لزوم له، وكذلك المعجزات بالكُلية، وذلك لأن دعوة الأنبياء قائمة على هذا؛ وهذا كله

باطل...^(١٩)، «إن الآراء الأخرى المنسوبة إلى ابن الراوندي مثل أزلية الدنيا؛ إعلاء التشريع الثنوي^(٢٠) على التشريع التوحيدي، إبطال الحكمة الإلهية؛ كلها تؤيد هذا المعنى، فقد كان هذا المفكر في البداية متألهاً اعتزالياً عظيم القدرة والقدر، ثم بعد ذلك... تعرض لشكوك خطيرة، ولم تقنعه إجابات وعبارات المتكلمين الآخرين عليها»^(٢١).

ولكن... برغم وجود الشهرة والجرأة الفكرية لعدم إيمان ابن الراوندي... فإننا إذا ما وضعنا تحت الضوء معاصره الأعظم، فارسي اللسان «أبو بكر محمد بن زكريا الرازي» فإننا سنجد أعظم المعارضين فكرياً في كل تاريخ الإسلام، وأيضاً بنون شك أشهر مرجعية طبية في القرن الرابع^(٢٢).

هو... «وصل في الطب إلى درجة كان واضحاً أنه قضى اثني وثلاثين عاماً رئيساً لمستشفى مدينة (الري) التي ولد بها، ثم عهد إليه فيما بعد بإدارة مستشفى بغداد... وقد كتب بنفسه ترجمة حياته، وادعى أنه ألف ما يقرب من مائتي كتاب كلها في علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة باستثناء الرياضيات، التي يبدو أنه ابتعد عنها لسبب غير معلوم»^(٢٣).

«... وخلاقاً لأغلب الفلاسفة المسلمين، فإن الرازي يُنكر إمكانية اتفاق الفلسفة مع الدين. وفي رأيه أنه بموجب التفكير الفلسفي وتعبيراً عن التحقيق العلمي، فإن أكثر الأديان غير متفقة. وفي بعض كتبه مثل «مخاريق الأنبياء وحيل المتنبئين» يعرض نظريات يُشتم فيها بوضوح الارتداد، وفي الآثار المذكورة تراه يقول بأن العقل أعلى من الوحي»^(٢٤).

وفي نظر البعض من مؤرخي الفلسفة الإسلامية، كان الرازي - غالباً - أفلاطونياً أو حتى أرسطوياً.

«حتى الموضوع الذي نستطيع فيه أن نحكم عليه - بناءً على عدد كتبه التي بقيت بحالة كاملة ووصلت إلينا، وأيضاً بعض أجزاء من آثار فلسفته التي وصلت إلى أيدينا - نقول بأن الرازي كان شديد الميل إلى معتقدات أفلاطون، وكان متأثراً أيضاً بتعاليم حكماء سابقين على سقراط. وتقع في (الرسالة)... على مقالة في ما بعد

الطبيعة - والتي اكتشفت أخيراً ونشرت - الكثير من فلاسفة القدماء من بينهم: الإسكندر الأفروديسي، وديمقراطس، وأفلوطين، وفرغوريوس، وبركلس، وپلوتاركس، جان فيليبينوس وآخرون، كما تقع في سائر آثار الرازي الفلسفية مثل «الكلام الإلهي» على إشارات إلى فيثاغورث وأبنا دكلس، واذكساجورس وآخرين من المفكرين قبل سقراط^(٢٠).

«يواجهنا العنصر الأفلاطوني في فكر الرازي... أكثر مما يواجهنا عند الآخرين، وذلك في أهم نظريات ما بعد الطبيعة، يعنى المبادئ القديمة الخماسية.. (وهذه المبادئ) هي لب نظريات الرازي في ما بعد الطبيعة، وهي عبارة عن: الهيولي؛ المكان؛ الزمان؛ النفس؛ والبارئ تعالى»^(٢١).

«برغم تكرار هذا الادعاء المجيب (من قبل رواة ونقاد آثار الرازي) وهو أن الرازي في أكثر آرائه في ما بعد الطبيعة - خاصة مفهومه الأساسى للمبادئ الأزلية الخمسة - أنه قد أخذها عن مصادر الحرانية والصابئة، بدون تردد تستطيع أن تقول إن فكر ما بعد الطبيعة قد استلهمه أساساً من فلسفة أفلاطون، وأن مؤلفاته الأخلاقية قد احتضنت أساساً آراء سقراط الأخلاقية»^(٢٢).

لم يكن الرازي ينكر وجود الله وأزلية ذات البارئ، ولكنه كان يعد النفس أيضاً أزلية^(٢٣) ويعتبر أن أزلية النفس والبارئ عنواناً لقضية بديهية^(٢٤)، ولكن «الطريق الوحيد لتزكية النفس والتحرر من قيود الجسم هي الفلسفة» - وهو «يخالف المفهوم الإسلامى للوحى والمفهوم المرتبط به، يعنى النبوة»^(٢٥).

في الحقيقة، ينكر الرازي صراحة - بمقتضى المقدمات العقلية لمذهبه - مفهوم الوحى وصور الأنبياء كوسائط بين الله والإنسان - وهو يستدل على ذلك بأن النبوة، إما أنها غير ضرورية، لأن النور الذى أعطاه الله للعقل يكفى لمعرفة الحق (عز وجل) وإما أنها تجلب الضرر لأنها سبب إراقة الدماء والحروب بين قوم ما (من المحتمل بين العرب، الذين يعدون أنفسهم مميزين بميزة الوحى الإلهي وأفضل من الأقوام الأخرى الذين لم يحتلوا بمثل هذه السعادة)^(٢٥).

بناءً على الآثار الموجودة والمنسوبة إلى الرازي، والأجزاء التى نقلت لبيان آرائه أو نقدها، فإنه اتخذ طريقاً جديداً في الفلسفة مخالفاً للمنهج الأرسطى المعروف، واهتم في مجال العقائد أيضاً بمخالفة مفهوم الوحى والنبوة. ولنفس الأسباب تعرض لهجوم وتبكيك من اتجاهين: «بسبب انحرافه عن الطريق الممهد للفلسفة الأرسطية»^(٢٦) و«التعلق بآراء الطبيعيين القدماء، وعدم إدراك دقائق الفلسفة الأرسطية»^(٢٧)؛ وأيضاً عُنِفَ تعنيفاً شديداً بسبب جسارته وجراته في معارضة ومخالفة المعتقدات الإسلامية الأساسية.

«من المحتمل أن نفس الجانب من تعاليمه - يعنى إنكار النبوة - قد اعتبره في المصادر الإسلامية يماثل اعتقاد البراهمة، فإن جميع الفرق الإسلامية - تقريباً - قد نظرت إليه بعين الاحتقار على اعتبار أنه منافق وكافر، حتى أهل البدع مثل الإسماعيليين لم يغيروا محافله التفافاً، بدليل الحملات الشديدة التى أجازها داعية القرن الخامس الإسماعيلي الكبير ناصر خسرو، ومواطنه وحامل اسمه أبو حاتم الرازي (توفى ٣٢٦هـ) والذى كانت مؤلفاته مصدراً مهماً من أجل الإطلاع على مذهب الرازي»^(٢٨).

«ثار أهل التشريع، وآخرون من غير أهل التشريع - كلاهما - إثر حملات الرازي على النبوة والمذهب، وانسحب هذا الأمر على الحكم الكلى على آثاره الفلسفية، بدليل أنه حتى اليوم لا يتيسر بسهولة العثور على آثاره، وحتى البيروني الذى أضاء الفكر عامة، وكان الباحث الداهية في فلسفة الهند وأديانها؛ جهر بمعارضته. وبرغم هذا، فإن البيروني قد نَوَّنَ في فهرس آثار الرازي الموجودة في عصره وأدرج فيه ١٨٤ عنواناً، ونحن ندين له بهذا الفضل»^(٢٩).

«نقد ابن حزم - أكثر من أى شخص آخر - عقائد الرازي وذلك في كتابه «الفصل في الأهواء والملل والنحل»، وحتى الإسماعيلية تبرأوا من تعليماته الفلسفية، وقرر ناصر خسرو في كتابه (زاد المسافرين) وحמיד الدين الكرماني - أحد متكلمي ذلك العصر - في كتابه (الأقوال الذهبية عقائد فلسفية) نقد مذهب الرازي نقداً شديداً، والحكم عليه بالطرد والمقاطعة»^(٣٠).

قرر البعض من أصحاب الرأي ومن الباحثين التشكيك في نسبة الأفكار المعادية للدين للرازي (ومنهم شهيد المطهرى في كتاب المنافع المتبادلة للإسلام وإيران)، وكان للبعض من المتقدمين أيضاً مثل هذه النظرية، وكان يقال أحياناً: لأن الرازي كانت له ميل شيعية، فقد اتهم من قبل أعدائه بالكفر والإلحاد والزندقة.

ومهما كان من أمر؛ فإن الواقع فيما يخص الرازي، يفيد بأننا لا نستطيع أن ننكر وجود آراء وانتشار أفكار تنصف بالكفر والعداء للدين، خاصة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، سواء قيلنا أو لم نقبل بنسبة مثل هذه الأفكار إلى الرازي أو الراوندي، فإن هذا لا يغير من أصل المسألة شيئاً، عموماً حينما انتشرت الحضارة الإسلامية بخطواتها الجديدة وثقافتها الخاصة في أرجاء الدنيا، واجهت بتشريعاتها وحضارتها وثقافتها الآخرين، وتعرف المسلمون بميراثهم العقلى والثقافى على أقوام آخرين - هذا من جانب - ومن جانب آخر واجهوا صعوبات واستفسارات لقضايا جديدة، فتنبهوا للعناية بالعقل والاهتمام بأحكامه أكثر من ذي قبل، ونتج عن هذا العمل ظهور أشكال متعددة من النظريات في المسار الفكرى عند المسلمين، وكانت إحداها الفلسفة الإسلامية، والنظرية الأخرى كانت في مسار الإلحاد أو ممتزجة بالكفر، وقد انحازت هذه النظرية (الإلحادية) إلى جانب الفلسفة في المعركة التى دارت بين الدين والفلسفة وبين الوحي والعقل، وهذا يؤكد على التعارض بين النظريتين، فقد عرفنا مريد الدين، وقد كتب للفلسفة الإسلامية المزيد من العمر، مع العلم بأنها كانت قد اهتمت بالتوفيق بين الدين والفلسفة.

إن المسارات الفلسفية لأهل العقل المعادين للدين: لم تكن بالضرورة معادية لله؛ فمعرفتنا - مثلاً - بأن الرازي كان من أقدر الرجال عقلاً يجعلنا نعطي الأمر قدرأ من النسبية، بمعنى أن إنكار النبوة ونفى التشريع، والإعجاب بالعقل، هى أفكار من أجل معرفة الحقيقة وإدراك طريق السعادة وانتقاء الخير من الشر، كما أنه كان يستدل بالعقل وحده على وجود الخالق وعلى أزليته وعلى وحدانيته.

واقعيأً أستطيع أن أعرف هذه المجموعة من متطرفي «الإلهيات الطبيعية» في مقابل أتباع «الإلهيات ذات الوحي». وعلى كل حال، كان هناك فلاسفة مثل الفارابى وابن سينا لم يتخطوا دائرة البرهان وأحكام العقل ولو بخطوة واحدة من أجل إثبات

وجود الله وأسمائه وصفاته وواجبات الاعتقاد في الله، وعندما قالوا بتوافق الدين مع الفلسفة، كانت مؤركاتهم تتفق مع معطيات الدين والشريعة، بتعبير أفضل أصبح لهم تعبيراً فلسفياً عن الشريعة، ورأوا أن الدين يتفق مع ادعاءاتهم وفق أحكام العقل الفلسفى. أما الفكر الآخر فقد كان يحرمها (الفلسفة) دفعة واحدة من قيد الدين ذى الوحي، ويدون هذا التحرير تصبح - بنفسها - أسيرة الصعوبات الشديدة للتفسير الفلسفى للدين، وحينئذ فإنها سوف تخرج من الميدان دفعة واحدة وبيد العقل.

على كل حال، فإن مسيرة أهل العقل المعادين للدين ظهرت بظهور التساؤلات الناشئة عن تلاقى الوحي والعقل، ولكن نتيجة لغلبة الدين - خاصة الشريعة - على أفكار الناس وحياتهم، لم تستطع أن تحتفظ بتأثير ظاهر فى المجتمع، ولكنها حينما حوصرت بالانزواء والطعن واللعن؛ ضاعت آثارها والكتب التى تضمنت هذه الأفكار وهذه الميول أيضاً، واليوم إذا ما توافر البعض منها مما يمكن الاطلاع عليه، أو كان بين أيدينا؛ فهو:

أولاً : ملء بالنقص.

وثانياً: نقل أغلبه من خلال روايات الآخرين لأجزاء من تلك الآراء، وكان ذلك أيضاً من أجل النقض والتقد.

تأسيس الفلسفة الإسلامية

يُعتبر «أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ» الشهير به الفارابى أشهر شخصية فلسفية فى القرن الرابع الهجرى، مؤسس البناء الشامخ والراسخ المعروف به الفلسفة الإسلامية. كان لهذا الفيلسوف العظيم فضل السبق والريادة عند كل من اهتم بالفلسفة فى العالم الإسلامى. أما الذين ظهروا بعده فى ميدان الحكمة والمعارف العقلية عند المسلمين، فقد اقتربوا فقط من مشارف الحدود التى كان فكر الفارابى قد وصل إليها، وما أكثر الأطروحات الجديدة والابتكارات التى ظهرت فى هذا الميدان، ولكن:

أولاً: كما سبق وأشرنا، أن فضل التقدم والتطور فى جميع الأقسام والفروع كان مرجعه للفارابى.

ثانياً: أن كل ما ظهر من أبنية شامخة قامت على ما أسسه الفارابي، وليس جزافاً إذا قلنا: إن فضل من جاء بعد الفارابي في استنباط النتائج، كان مرجعه المبادئ التي اهتم بها الفارابي ونظر فيها، ثم لم يوفق في تخريجها بنفسه، أو بعبارة أخرى: زرع الفارابي شجرة، ثم بعد مضي الزمن، وبدقة المراقبة والرعاية التي قام بها علماء جاءوا من بعده، أنثرت هذه الشجرة الوارفة ثماراً متوالية: وكانت آخر تلك الثمار «الحكمة المتعالية» لـ «صدر الدين محمد الشيرازي»، وهي في الواقع تُعد آخر الثمار المعنوية في الثقافة الإسلامية، وهي نقطة النهاية التي وصلت إليها الحضارة، الحضارة التي كانت بدورها تعتبر في قمة كمالها وإشعاعها في القرنين الثالث والرابع، وقد تألفت في هذه العصور وأخرجت دُررها، ولهذا ظهرت آثارها العلمية والثقافية الواحدة تلو الأخرى، وبذلك أنقذت هذه الحضارة نفسها من التردى إلى الانحطاط، ثم من بعد صدور المتألمين - الذي جمع بين الشريعة والطريقة والعقل والذوق، وكل المعارف التي كانت في عصور تألق الحضارة الإسلامية، وقد أشرنا إلى كل واحدة منها بما تقتضيه شروطها، وفي إطار أدبها الخاص الهادف إلى توجيه الوجود وتوضيحه ودعم الحياة - لم تظهر أفكار جديدة أخرى، وأصبح أعظم مفكرينا في مجال المعارف العقلية والنوقية - في النهاية - مجرد معلمين لآثار وأفكار «الملاصدرا» الحسنة، برغم أن بعضهم - أحياناً - كان من المفكرين ومن أصحاب المدارس الفكرية والابتكارات في العالم الإسلامي.

عموماً، أسس الفارابي الفلسفة الإسلامية وكان له السبق في وضع نظرية ذات نسق كامل، وأصول مع اجتهد وابتكار؛ ومنهج في إعمال العقل. كانت فلسفة؛ برغم وجود كثير مما يتشابه معها أو يماثلها عند فلاسفة اليونان العظام، إلا أنها كانت فلسفة جديدة وديعة في كلياتها وتراكيبها.

انشغل العالم الإسلامي قبل الفارابي بعلوم وتجارب أمم أخرى وأقوام وحضارات أخرى، ويعود تاريخ انتقال «علوم الأوائل» وآثار الآخرين الثقافية إلى ما يقرب من قرنين قبل زمن الفارابي، وإن كان هناك فيلسوف عظيم مشهور قبله بما يقرب من مائة سنة هو «أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي» الذي اهتم بالفلسفة اهتماماً كبيراً من جميع جوانبها، لدرجة أنه كتب بلغة عربية فصيحة تُسخن من آثار

الفلاسفة المبسطة، ولقّبهُ الآخرون الذين اشتهروا بترجمة آراء الفلاسفة والمفكرين السابقين: بلقب «أول فلاسفة العرب». ولكن الفرق بين الفارابي والكندي هو فارق بين فيلسوف مؤسس: وصاحب مدرسة عالم بفلسفة واحدة، إذا ما استعرض متهجاً فلسفياً فإنه في الغالب يلتقط من مجموعة الأفكار التي أخذها عن الآخرين ما يشتم منه روحاً جديدة.

لم تكن شهرة الفارابي في العالم الإسلامي وحتى خارجه بأنه مؤسس الفلسفة الإسلامية و«المعلم الثاني» بلا سبب، فإن هذه الشهرة نفسها تشير إلى خصوصية تفوقه، والذي كان جديراً به. ويراه آخرون - برغم كل عظمته وابتكاره وإرشاده إلى أودية الفكر والسير والسلوك المثيرة - أنه ليس الوحيد الجدير بهذا اللقب، ولكنهم يرون أنه يأتي على رأس قائمة مباركة مهد لها الفارابي.

صحيح أن علوم المسلمين في المجالات العقلية والعرفانية قد طوت آفاقاً لم يطرقها الفارابي، ولكن هذه الآفاق - كما سبق القول - كانت هي نهاية طرق كشف عنها الفارابي ووضعها أمام عقل أصحاب الفكر والتأمل في عالم الإسلام. والحقيقة الأهم في رأبي، هي أن الفارابي في استعراضه للمباحث، لم يغرس الجذور الفلسفية فقط، ولكنه أيضاً له فضل الريادة بالنسبة لمن جاء بعده، لذلك هم مدينون له ولكن في المجالات التي طرح فيها المسائل وأجاب عنها أو عللها بالأسباب، وقد تجنبوها تماماً فيما بعد، أو خلال مسيرة بعيدة عن إعمال العقل، وهذا للأسف نوع من التراجع؛ استمر حتى أوصلوها - في بعض الأحيان - إلى هاوية سحيقة.

ليس الفارابي مؤسس فلسفة ما بعد الطبيعة والإلهيات الفلسفية في الإسلام فقط، ولكنه أيضاً أعظم الفلاسفة السياسيين المسلمين. إن مسيرة الفلسفة السياسية بدأت في مجال الحضارة الإسلامية مع الفارابي ثم ذبلت بعد وفاته.

إن موسوعية الفارابي في علوم العصر ومعارفه - خاصة علوم الأوائل - وعمق نظراته وسعة تفكيره في إدراك أهداف ومقاصد فلاسفة اليونان العظام، خاصة أفلاطون وأرسطو، وشرح وتوضيح أفكارهم النفاضة، كل هذا معاً دليل على عظمة فيلسوف المسلمين هذا، وبهذه الطريقة فإن نوابغ - وهم قليلون - مثل الرئيس حكيم المسلمين أبي علي بن سينا، يقفون إجلالاً وإكباراً لمثل هذا المعلم العظيم، وإضافة إلى

مدحه له، فإنه يُصرح بأن فهمه لأنكار أرسطو في ما بعد الطبيعة كان موهناً بمطالعة لأثر الفارابي في هذا الخصوص^(٣١).

ولكن هذا كله ليس كافياً لأن يكون الفارابي جديراً بلقب الفيلسوف المؤسس والمعلم الثاني.

لماذا الفارابي هو الفيلسوف المؤسس؟

إذا أمعنا النظر في خصائص العصر الذي دخلت فيه الفلسفة إلى العالم الإسلامي - كان التدين أهم خصائصه - وفي التساؤل الذي طرحه الفارابي واستعرض في الإجابة عليه مدرسته الفلسفية المتميزة: فربما تتضح - إلى حد ما - صفة المعلم الثاني «مؤسس الفلسفة الإسلامية».

من المعروف أنه منذ حضارة العالم القديم (اليونان القديمة) وحتى العصور المشهورة بالقرنين الوسطى^(*)؛ كان الله هو محور هذا العالم. أما العصر الجديد والمقصود به بداية عصر الرينسانس إلى ما بعده، فإن الإنسان والعالم والمجتمع كان يعتبر متديناً، ومن اليسير سريان هذا الحكم على المجتمعات الشرقية وذلك لأن الأديان الإبراهيمية المتتالية قد نزلت في الشرق ومنه اتجهت إلى مناطق أخرى.

وفي العصور التي تتناولها بالدراسة، كان دين حضرة المسيح عليه السلام مسيطراً على ذهن وحياة الناس في الغرب، أما الشرق، فإن شروق شمس الإسلام وظهور الحضارة الإسلامية فيه لهو أمر يؤكد على سيادة الدين على الروح وعلى الحياة الإنسانية. وإن كنا نُقر بأنه لم يوجد قط في أي زمان أو مكان، بشر أو مجتمعات بشرية خالية من الفكر أو الدغدغات الدينية الخاصة بالوجود والحياة.

حينما ظهر الإسلام، كان قد مضى خمسة وعشرون قرناً على دعوة النبي إبراهيم عليه السلام التوحيدية؛ وما يقرب من عشرين قرناً على ظهور النبي موسى عليه السلام؛ وما يقرب من ستة قرون على ظهور الدين المسيحي؛ وثلاثة قرون على اعتماده ديناً رسمياً في سائر أنحاء الإمبراطورية الرومانية.

كانت إيران من أهم مراكز قيام الحضارة الإسلامية ونشرها، وكانت قبل الإسلام مركز نفوذ الإمبراطورية الساسانية القوية، والتي تأسست في أوائل القرن

الثالث الميلادي، فدانت بالديانة الزرادشتية، وقد ظهرت بها هذه الديانة قبل الساسانيين بكثير من ألف سنة، وعُرفت كدين رسمي. كذلك ظهر الإسلام في الموقع نفسه وأسس حضارته التي صبغت كل أوجه الحياة بلون الدين وشكله، واستقر مفهوم الله الخالق القديم في سويداء الفكر والعاطفة، وكان كلامه قد نزل عن طريق «الوحي» على الرسول هادياً لميزان الحق والباطل: الصالح والطالح؛ وعاكساً في مرآته صدق الفضيلة والسعادة، ومحدداً للفرائض، وكان هذا الأمر مألوفاً ومقبولاً عند الأمم قبل الإسلام.

لكن مع ظهور الإسلام، اشتد في العالم نفوذ التشريع الديني في مجال حياة المسلمين، الذين كانوا يعتبرون دوام أو زوال أية فكرة يعتمد على ارتباطها بالله، وخاصة بـ«الوحي الإلهي»؛ وأن الفلسفة مجرد ضيف على هذه الدنيا؛ وأن الفيلسوف شخص هو - بلا شك -.

أولاً : الأكثر أهمية في إثارة الدغدغات بتساوله عن التوافق بين الدين والفلسفة: والعقل الأدمي وملائكة الله؟

وثانياً: أن الإجابة التي يُجيب بها على هذا السؤال: إجابة فلسفية تتفق مع موازين العقل.

قطعاً لم يكن المسلمون الأوائل يتسألون عن العلاقة بين الدين والفلسفة. فقد طُرِح هذا السؤال قبل عصرهم في مدرسة الإسكندرية الشهيرة التي كانت ملتقى فكر الشرق والغرب، وأيضاً مركز التشريعات الفكرية والدينية لكل من العالمين الشرقي والغربي، وقد أجاب أهل الرأي على مثل هذه الأسئلة.

قامت مدرسة الإسكندرية - بدون شك - باستكمال دور شديد الأهمية لإعداد العالم لتقبل نوع من العقلانية الدينية أو الدين العقلي، وكانت واسطة عقدها في هذا فلسفة العقل على الأساس اليوناني؛ وديانة الإيمان على الأساس المسيحي ثم الإسلامي.

ومن الجائز أن يكون الفيلسوف السكندري اليهودي الشهير «فيلون» - الذي عاش في حدود عام خمسة وعشرين قبل الميلاد حتى أربعين بعد الميلاد - هو أول من

أجاب عن السؤال حول العلاقة بين الدين والفلسفة، كما أن من جاءوا بعده مدينون له في هذا الميدان.

وصل التأمل الفلسفي لفيلون إلى نتيجة هي: إن «الكتاب المقدس» والفلسفة اليونانية كلاهما قد تحدثا عن حقيقة واحدة، وادعى في الوقت نفسه أن الفلاسفة قد استفادوا من الكتاب المقدس، وحاول بنفسه أيضاً من خلال تفسيره الفلسفي والرمزي والتعميلي للكتاب المقدس، تعريف رسالته ومفاهيمه^(٣٢). ويعتقد بأنه إذا ما كان من الواجب الوفاء بنص الكتاب المقدس وظاهره، فإنه علينا ألا تغفل عن روحه ومعناه أيضاً، وبهذه الطريقة - في الواقع - خطأ الخطوات الأولى نحو تأسيس العلاقة بين الوحي والعقل والفلسفة والدين^(٣٣).

وهو مثل جميع المؤمنين بالدين من حيث إدراك كنه الله وبنون النظر إليه باعتباره الكلي المتعالي - على النحو الذي ذهب إليه أرسطو، فإنه لا يعلم بالجزئيات - لكن إله فيلون من حيث الذات، أعلى من الأمور الطبيعية، وله ذات بسيطة مطلقة، وهو قائم بذاته، يُحيط بكل شيء وكل أمر، بلا زمان ولا مكان، ومعرفته (عند فيلون) تأتي بالمشاهدة المباشرة وليس بالفهم العلمي.

إن مفهوم فيلون عن الدين ليس فلسفياً فقط، بل عرفاني أيضاً. وهذا أمر كان يجهز لمركبة دامت خلال القرون الوسطى المسيحية والإسلامية.

أوصل «أفلوطين» الفلسفة السكندرية إلى قمته الشامخة، ونستطيع بحق أن نعتبر أفكاره نقطة اتصال محكمة بين الفلسفة العقلية الإشرافية اليونانية، وبين الفلسفة البرهانية العرفانية الإسلامية - ومن ناحية أخرى يعتبر من الشخصيات المؤثرة في صدر المسيحية على النابغة الشهير «أغوستينوس»، وكان كتاب «الأثولوجيا» لأفلوطين - والذي تُسب خطأ ولدة طويلة إلى أرسطو - من أهم مصادر ما بعد الطبيعة الفلسفية والعرفانية.

ولكن وبرغم كل هذا: لو أنه طُرِح سؤال الفارابي نفسه قبل ذلك بقليل أو حتى كثير فإن إجابته - في مجموعها وبالنسبة لإجابات السابقين - يمكن الاستفادة منها كثيراً، لأنها مبتكرة وحديثة.

عموماً، حينما دخلت الفلسفة اليونانية والسكندرية إلى عالم المسلمين الفكري، كانت الشريعة منذ وقت مبكر - علاوة على الطابع العام والتاريخ الديني في المجتمع الإسلامي خاصة - قد استولت على قلوب وعقول وأذهان وحياة أكثر الناس، وكان المفكرون وشراح ظاهري الدين، مدافعين غير صبورين عن مفهومهم الظاهري للدين، كما كانوا أيضاً يُعدّون العلماء الحقيقيين في نظر أغلب الناس، أما عند السلطات السياسية، فهم أيضاً شخصيات لها اعتباراتها. ومن ناحية أخرى كان للتصوف في المجتمع الإسلامي موقع أثير ومحمود، وقد عبر في السير والسلوك وفي تأمل العارفين - متمثلًا في المشهورين منهم - مراحل من النضج التاريخي. وكان لكل من الشريعة والتصوف إجابات تشفى الروح الظمآن في ذلك الزمان ذي الروح الدينية. كان من الممكن في هذا الجو ظهور الفلسفة وتواجدها، حيث كانت أعباؤها تُضَيء - باعتمادها على هذين الكيانين القويين - أرواح الناس في ذلك العصر، ويرجع الفضل إلى عظمة فكر الفارابي في الإجابة على هذه الاحتياجات وتلك المسائل؛ وتأسيس القاعدة الفلسفية التي تحدد علاقته بكل من النظريتين. «... اهتم الفارابي (كما ذكر بنفسه) في عصره بإحياء الفلسفة، فقد كان الدين هو أساس جميع الأمور ومحورها، وكان يجب على الفيلسوف أن يحدد علاقته بالدين والفلسفة»^(٣٤).

إن عظمة الفارابي ليست فقط في منهجه العميق للفلسفة. وفي استعراضه - أحياناً - للآراء الجديدة في هذا المجال، ولكن يُضاف إلى ذلك، الشرح المحكم الصحيح للعلاقة بين الدين والفلسفة، ومحاولة التوفيق بين هذين المعلمين والمفهومين المثيرين في ميدان الفكر الإنساني. وكان هذا التمييز خاصة هو ما جعله جديراً بلقب «الفيلسوف المؤسس».

إن إطلاق الأصول الفلسفية على أصول الدين وأحكامه - ولو أنه كان أمراً مألوفاً لدى السابقين على الفارابي (وقطعا كان لديه أيضاً مألوفاً) - جعل هذا الفيلسوف يتمسك بالآيات القرآنية والأحاديث والأخبار، ويطلق مسمى الفلسفة على المصادر الخاصة بالأحكام؛ وعلى أصول الدين الإسلامي؛ وهو في ذلك لم يكن مقلداً، كما لم يستطع في نهاية سعيه هو وأقرانه أن يصل إلا إلى أن تظهر الفلسفة في باطن الدين، حيث مكانها ومستقرها^(٣٥).

وبالطبع، لو صرفنا النظر عن أن الفارابي قد تعرض للمسائل التي كانت موضع بحث ومناقشة المتكلمين والمتشرّعين، إلا أننا لا يجب أن نعتبره متكلماً، فإنه كان لا يرى الموضوع مثلما كان يراه المتكلمون، كما أن غاياته من البحث العقلي والعلمي وغايات البحث عند المتكلمين ليست واحدة.

وقد ورد في كتاب «الفلسفة المدنية للفارابي» بعد أن أشار إلى هذه الحقيقة:

... إن المسائل التي أوردها الفارابي لا توجد مادتها في الفلسفة، وهي خاصة بالدين والملة؛ إن الوحي والنبوة والإمامة ليست من المسائل الفلسفية، ولم يدع الفارابي في بحثه عن العدل والاختيار جانب الدين والمذهب، ثم حينما كان لا يحدد المصدر كنا نعلم أن آراءه في هذه المباحث والمسائل هي آراء كلامية (٢٨).

بناءً على هذا الكلام الصحيح؛ فإن الفارابي؛ ولو أنه قد تعرض لمسائل كثيرة؛ إلا أنها ليست فلسفية تماماً، وأن هذا ليس طعنًا في مقامه الفلسفي، وذلك لأنه إذا كان بمقتضى وجوده التاريخي قد اهتم بطرح التساؤلات التي لم تكن موجودة في الفلسفة ويبحث فيها؛ فإن نظرة هذا الفيلسوف إلى هذه المسائل وإجابته عنها هي نظرة فلسفية، وأن إطلاق مسمى كلامية على آرائه في هذا المجال أمر يأتي على سبيل التجاوز.

توالى تدعيم تأسيس الفلسفة عن طريق الفارابي؛ خاصة ما استقر من صلة بين الدين والفلسفة، وأصبح بهذه الطريقة عاليًا شامخًا؛ وحتى ظهر عصر تاريخي جديد، خضع ذهن وفكر جميع الفلاسفة والمشتغلين بالفلسفة، دائماً لتأثيره، وكما يقول الدكتور داوري: لم يفعلوا شيئاً غير شرح كلماته وتفصيلها (٢٩).

وكان المتصوفة المشهورون يعدون العقل عاجزاً عن إدراك الحقيقة، وألقوا بالدنيا خلف ظهورهم حتى يحلّقوا بقلوبهم متمنين وصال الأرواح، وحتى يصلوا إلى «الفناء في الحق». في مثل هذا العصر فإن عمل الفيلسوف في توضيح التوافق بين الشريعة والحكمة أصبح مطلوباً. وكان يجب ولا شك أن يقضى في أمر ارتباط العرقان بالفلسفة والتصوف بالعقل أيضاً، وتكفل كتاب فصوص الحکم - وهو كتاب في التصوف النظري كما نعلم - (٣٠) بهذه المهمة؛ وهو كتاب اجتهد في أن يأخذ البرهان العقلي بعين الاعتبار

إن عظمة المعلم الثاني في الفلسفة الإسلامية، في أنه قام بهذه المهمة بإخلاص، ومنذ العصر الذي ظهر فيه، فإن الفلاسفة الذين جاؤا بعده لم يفعلوا شيئاً في هذا الخصوص سوى شرح كلماته وتفصيلها، وكان منحه لقب المعلم الثاني لأسباب عديدة، أما أهمها فهو إطلاقه مسمى فاسفة على جميع العلوم والمعارف؛ وتأسيسه الفلسفة الإسلامية (٣١).

ولكن كما جاء في كتاب «الفلسفة المدنية»، فإن محاولة الفارابي لتوضيح سبب اتفاق باطن الدين مع حقيقة الفلسفة ليست بالأمر الذي حدث خلافاً لرأى الفيلسوف، أو على أساس من بعض التوجهات، أو كقناع (للتعتيم) على الأفكار الحقيقية للفيلسوف وإخفائها عن النظرة الضيقة للعامة أو المعارضين للدين من أهل السداجة والضعف، بل:

... يجب أن يُفسر تأثير الدين في فلسفة الفارابي على أساس أنه كان يخالف الأشخاص الذين عارضوا الدين؛ فقد تلقى معارضتهم بكثير من الأهمية والجدية، وبدلاً من رقبه لظواهر الشريعة؛ أقر الفلسفة في باطن الدين، ليس باعتبار أن الدين أحد العوامل الاجتماعية المؤثرة في تفكيره، لأنه لم يهتم أصلاً بانتقاء (موضوع) الدين والفلسفة (٣٢).

إن، فالنظر بتأسيس الفلسفة الإسلامية، التي تضمنت الإجابة الفلسفية الصحيحة على السؤال الذي يدور حول ماهية العلاقة بين الدين والفلسفة، فهو من نصيب الفارابي.

ونرى أنه يجوز لنا أن نفصل بين إجابة فلسفية تُحسب لعظيم مثل الفارابي وبين إجابة المتكلمين المسلمين؛ ذلك لأن الفارابي ارتفع - بالدرجة الأولى من أجل الإجابة على هذا السؤال المهم - إلى الاهتمام بإجابة قائمة على العقل والبرهان العقلي المستقيم، وكانت إجابته قائمة على مبادئ المعرفة وإنسان المعرفة الفلسفية، وهي مبادئ مقبولة ومصدقة عند الفلاسفة. وقطعاً فإنه بمقتضى شروط العصر، كان محوراً قد قام على الدين وتشريعات الوحي، وواجه فيلسوف المسلمين العظيم أسئلة ودغدغات الوجود والفكر الخاص، ولم يكن أسلافه مثل أفلاطون وأرسطو قد واجهوا مثلها من قبل، فلم يقلل من هذه الأسئلة بالصورة التي طرحت بها.

حتى يُرشد بشعاع الفكر المضيء مسيرة الصوفية إلى الوصال ويكمل طريق برهان الفيلسوف إلى إدراك الحقيقة^(٤٦).

اهتم الفارابي في عدد من الفصوص بإثبات وجود الواجب، والممكن، وحدث الماهيات، والتوحيد، وذات الحق، وكثير من المسائل الأخرى، وأقام كل هذا على البرهان العقلي، وحتى نهاية الفصل الثاني والعشرين، كان بحثه في الغالب في أمور عامة والهيئات خاصة، ولكن منذ الفصل الثاني والعشرين فتح الفارابي الآفاق أمام عين وقلب والقارئ، وأسبغ عليها نور أسمى من نور العقل الاستدلالي، واجتهد - في الواقع - كفيلسوف - في أن يعالج بالدواء مفاهيم العقل الفج، والتي كان الصوفية الواصلون والعرفاء السالكون يسعون إلى كشفها وأحياناً يجنونها. عموماً، لم يعتدل الفارابي - كما سوف نرى - في التصوف الخالص، وأحياناً كان يفرط ويهرب هروباً مرفوضاً من إعمال العقل والبرهان، والذي هو أصل في نظامه الفلسفي.

وبعد ما ورد في الفصل الثاني والعشرين: تحدث عن معنى السعادة والفشل واللذة والألم، وذكر:

أولاً: إدراك المناسب لطبيعة الإدراك.

وثانياً: إدراك ما لا يتناسب معها.

ويضيف أن لذة (كل) قوة الإدراك - هي عبارة عن إدراك الكمال الذي يكمن في هذه القوة، أما كمال القوة الأعلى (التي يصبح بها الإنسان إنساناً) فيتمثل في الحق، ولاسيما الحق الذي ترافقه الذات التي تعشق وتهوى العقل الأعلى للإنسان^(٤٧).

وقد ورد في الفصل الثالث والعشرين:

«إن النفس المطمئنة: كمالها عرفان الحق الأول بإدراكها، فعرفانها الحق الأول - وهي بركة قدسية - على ما يتجلى لها، هو اللذة القصوى»^(٤٨).

الإدراك العقلي هنا ليس هو الغاية، فهو مقدمة العرفان الحق. العرفان الذي يُزِين كمال الروح ويُضفي الصفاء للبشر: فهو باعث لذتها القصوى، ولو أن برهان الإدراك العقلي هو الأصل والاساس: لكن الغاية ونهاية المسيرة العقلية هي العرفان.

وتحدث في الفصل الخامس والعشرين والفصل السادس والعشرين عن الآفات والعلل بالإشارة، فإن الطبائع قد تخرج عن مقتضاها: فكم من إنسان عليل يتحول الخلو في فمه مرراً، وكم من جانع يتضور لا يطيب له طعام، أو يشعر بلهب النار أو زمهرير الشتاء. وفي نهاية الفصل السادس والعشرين يشير إلى أن الروح البشرية يعثر بها مثل هذا أيضاً، فحينما تُرفع عنها الضُجْب تنال المشاهدة، وقد فصل هذا الإجمال في الفصل السابع والعشرين.

«إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن، فأجهد أن ترفع الحجاب، فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تُبْشِرُه. فإن أمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك، وأنت في بدتك كأتك لست في بدتك وكأنك في آفاق الملكوت، فتري ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فاتخذ لك عند الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً»^(٤٩).

ونلاحظ هنا كيف يتحدث الفارابي بلسان العارف المتعفف ويرتفع مُخلِّقاً من مركب العقل البطيء على أجنحة القلب الخافقة حتى يلتحق بمسيرة آفاق الملكوت.

وفي رأي الفارابي أن شروط الوصول لحضرة الحق وإدراك الحقيقة الصائبة: التحرر من ريق الدنيا؛ ورفع حجاب الجسد عن وجه الروح، وأن رفع مثل هذا الحجاب هو عمل الأقوياء ويحتاج لجهد وجهاد، حتى إذا ما انتهى في هذه الدنيا نفسها، يستطيع أن يُخلق إلى الملكوت الأعلى.

وفي الفصل التالي الذي يُطلق عليه آية الله حسن زاده الأملي:

«فص العشق، وهو شمس عقد الفصوص؛ وهو قصة العشق التي هي أحسن القصص»^(٥٠). نجد أن روح الفارابي العرفانية قد صارت أمواجاً وطوفاناً أكثر من قبل؛ وأن سراج عقل الفارابي لا يزال - ومنذ البداية - يشع بالعشق العرفاني، العشق العرفاني الذي قل أو زاد، يتضح في كل فص وفصل من كتاب «فصوص الحكم».

ورغم أن ما اشتهر باسم الفلسفة الإسلامية كان في ذيل الحضارة الإسلامية، إلا أنها وصلت إلى كمالها في فكر صدر الدين الشيرازي، وحوّلت - العرفان والحكمة التي وضحت في التراكيب المثيرة (لكتاب) «الحكمة المتعالية» - حرب ألف سنة في صراع المشائية والإشراقية والصوفية والعرفانية وعلم الكلام - إلى سلام، ألم يكن هذا

العمل العظيم هو النتيجة النهائية التي خرج بها نبوغ المُلّا صدرا من المقدمات: وهى التي صاغها الفارابى، بما تحثويه من حكمة، فى عميق أفكاره وشرحها بحيث تواصلت معها أذهان التالين بعده وأفكارهم، وكان هذا الأمر كافياً لاستحقاق الفارابى اللقب المُشرف وهو: مؤسس الفلسفة الإسلامية والمعلم الثانى.

بالإضافة إلى فضل تقدم وريادة الفارابى على فلاسفة المشائية والإشراقية وأهل العراق: كان للفارابى فضيلة أخرى، وهى أنه لم يكن يباريه أحد فى مجال ثانٍ؛ فلم يكن الفارابى حكيماً ما بعد الطبيعة فقط، ولكنه كان فيلسوفاً مدنياً. أن «الفلسفة السياسية» فى مجموعة نظامه الفلسفى حظيت بمكانة رفيعة لم تصل إليها أو تقاربها عقول من جاء بعده، أو هم لم يهتموا بترك ملاحظات عليها، ونتج عن هذا أن أهل السياسة الحاكمين جعلوا هذا الميدان: ساحة للعمل السياسى. ولكن مستشارى الحكم - والذين من الجائز أن بعضهم لم يكن سبى النية، أو خال من دغدغات لما؟ وماذا بعد؟ الفلسفة - أخرجوا المُنظرين السياسيين والفلسفة العملية أو كلاهما: خارج نطاق تأمل الفيلسوف، وأبقوا سلطته محصورة فى دائرة الأخلاق الفردية.

وبعيداً عن التأمل الفلسفى، وفى وادى التصوف المتطرف، كان هناك أشخاص يبحثون عن السعادة: ليس عن جهل بالدنيا ورغبة فى الآخرة، ولكنهم كانوا يدركون تعفن الدنيا، لذا كانت النتيجة رفضها تماماً.

وليست مبالغة إذا قلنا: إن سراج الفكر الفلسفى - فى موضوع السياسة - مع الفارابى قد أضاء العالم الإسلامى، وبموته انطفأ، ولو أنه بقى منه ثمالة فى آراء مفكرين مثل «مشكويه الرازى» و«أبى الحسن العامرى»، وعجلٌ بانهياره التام طاعون المغول الأسود. وكما سنرى فإنه بعد ما يقرب من ثلاثة قرون من وفاة الفارابى، اعترف الطوسى بنفسه فى كتابه «الأخلاق الناصرية» فى قسم «سياسة المدن» أنه لم يفصل شيئاً فى أصول المباحث غير تكرار حقائق الفارابى.

عالمية فلسفة الفارابى^(٥)

كما سبق وأشرنا، فإن الفارابى اجتهد فى الإجابة على السؤال المهم فى زمانه: يعنى عن علاقة الدين والفلسفة؛ وكانت إجابته القاعدة الأصلية للفلسفة الإسلامية.

وصل الفارابى فى مسيرته العقلانية إلى أن الدين والفلسفة وجهان لحقيقة واحدة: الحقيقة التى باطنها الفلسفة وظاهرها الدين. وفى الأصول الفكرية للفارابى، فإن الفلسفة اليقينية قائمة على البرهان، وهى آخر حلقات الفكر الإنسانى التكاملية، وهى جوامع الإنسانية التى تتجاوز أودية الجدل والسفسطة والفلسفة الظنية والفلسفة المُضلة، فتصل إلى منازل ومقاصد العقل الفلسفى^(٦).

وفى رأيه أن الفلسفة مثل شجرة ضخمة كان غذاؤها فى السابق يؤخذ من الجدل والسفسطة، لذلك كانت قليلاً ما تُزهر براعم من هذين (الجدل والسفسطة)، وبالتالي فنادر ما تثمر ثمرتها التى هى البرهان^(٧).

ويبين الفارابى مراحل تكون المجتمعات البشرية، على النحو التالى:

كان تجمع الأفراد قائماً على أساس ما لديهم من خصائص واحتياجات طبيعية، وقد قامت تصرفاتهم وسلوكياتهم فى بداية الأمر على أساس الملكة الطبيعية التى تحولت على أثر التكرار إلى عادة وملكة اعتيادية^(٨).

والإنسان الذى يعيش مع الآخرين يضطر إلى أن ينقل ما يمر بوجوده إلى الآخرين، وتعد الإشارة الحسية هى الوسيلة البدائية لتأمين هذا الأمر (الاحتياج)؛ ونقصد: تلك الإشارة التى تخلت عن مكانها بمرور الزمان للصوت^(٩).

على أن الحروف البسيطة التى كانت تظهر فى هذا المضمار لم تكن تكفى لتحقيق التفاهم بين أفراد البشر، ولذا فإن العلاقة التى تربط بين هؤلاء الأفراد، تصبح أقوى عن طريق تركيب الأصوات والحروف؛ ونقصد تلك الأصوات والحروف (والكلمات) التى تشير من ناحية إلى الأمور المحسوسة، كما تكون مُعبّرة عن الأمور المعقولة من جانب آخر^(١٠).

وحينما ازدادت الحروف والكلمات، قامت ملكات الحفظ عند البشر باستيعابها، واستمرت هذه السلسلة من الحلقات، وتوصل الإنسان عن طريق الألفاظ التى كان يُشير بها للأشخاص إلى معانٍ مشتركة نوعية وحسية، وانتقل من مرحلة الفهم الجزئى إلى مرحلة فهم الكليات: فوضع الألفاظ التى تُدلّ على المعانى الكلية، ولكن الشخصية

الإنسانية المعقدة بسطتها أكثر من هذا، حتى تستطيع أن تُعبر عن كل ما فى الضمير، ومن هنا زادت قدرات الإنسان على ارتباطه بالاستعارة والمجاز، وعاون التدوين ملكات الحفظ على رفع أداء الإنسان^(٤٩).

كان أول الفنون فى مجال الفكر وتشكيل معانى المعقول التى ظهرت فى الذهن وانتقلت إلى الآخرين على ساحة الحياة البشرية، هو فن الخطابة^(٥٠) (والذى هو فى حد ذاته أيضاً من أنواع القياس)^(٥١).

حينما ظهرت الخطابة إذ بها تُستخدم على أساس من تلك الأمثلة للمعانى والخيالات التى فى الذهن، وعلى هذا النحو يظهر الفن الثانى، أى الشعر، الذى يتفق نظمه ووزنه مع قطرة الإنسان، تلك القطرة التى تهوى هذا النظم وتلتمسه، وظهر أن نظمه وأوزانه تتفق مع فطرة الناظمين والمتلقين البشرية، وكان هذا هو السر وراء ظهور هذين الفنين المتطابقين قياساً بين الناس^(٥٢).

استقرت الخطابة والشعر كوسيلة نقل ونشر أخبار الماضى والحاضر، وبدأ يظهر فى المجتمع نموذج راوى الخطب والشعر وحافظ الأخبار، بمعنى أنه أصبح الفصحاء والبلغاء فى مجتمع كهذا يحتلون منزلة الحكماء، وتقرر بذلك أن يتجوأوا مرجعية أمر اللغة وتدابيرها. وحينما استقر الكلام (اللغة) زادت سعة الفنون وحجمها بأكثر مما كان فى بداياتها، وأصبحت ملكات الحفظ غير كافية على رعايتها؛ ونتج عن هذا أن اتخذ أمر الكتابة شكلاً فى المجتمع، ودخل فى صناعة اللغة بشكل قابل للتعليم والانتشار؛ على نحو يتفق مع قوانينها وقواعدها الكلية.

وهكذا يكون القوم قد حفظوا فى ذلك الوقت بخمسة فنون عامة:

- ١ - الخطابة
- ٢ - الشعر
- ٣ - الخبر والرواية
- ٤ - فقه اللغة (علم اللغة)
- ٥ - الكتابة^(٥٣)

وحينما نمت هذه الفنون واستقرت، كانت النفوس مستعدة للدخول إلى مرحلة أعلى، أى الشوق إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة التى ظهرت فيها، ونفس الأمر بالنسبة لمعرفة كيفية استخراج الأشكال والاعداد والمناظر والمرئيات والألوان، فأصبحت

أكثر دقة وتعمقاً، وظهر من اهتم بالبحث فى جنود هذه الأمور، وكانت الطريقة القياسية الوحيدة التى - حتى الآن - كانوا يعرفون بها الإجابة على الأسئلة؛ ويعرفون بها تفسير أسباب الأمور وتصحيح الأفكار والآراء، هى الأساليب الخطابية وطريق الخطابة... ونتج عن العمل بهذه الطريقة ظهور أساليب خطابية ومذاهب مختلفة بين الناس... وعلى إثر ظهور صراعات ونزاعات فكرية ومصادمات، ظهر فنان آخران، يعنى أسلوبيان متميزان هما: الجدل^(٥٤) والسفسطة^(٥٥) (والخطابة حتى الآن خليط منهما)^(٥٦). وتطورت المناظرات الجدلية ولكنها لم تبق طويلاً، ذلك لأنه اتضح للقوم قصور الجدل عن تحصيل اليقين، وقدحت الأذهان سعيًا وراء طريق إلى العلم واليقين؛ وحينما عرفوا قليلاً أو كثيراً عن الرياضيات والأساليب التعليمية، تطورت هذه الأمور عندهم إلى درجة الكمال، واستطاعوا بهذه الطريقة فصل الأسلوب اليقيني عن الطريقة الجدلية، وهكذا ظهر شغف الناس بالعلوم المدنية، وفى هذا الخصوص اختلطت الأساليب الجدلية بالأساليب اليقينية^(٥٧).

وفى رأى الفارابى أن أفلاطون يمثل عصرًا اختلط فيه أسلوب الخطابة مع أسلوب البرهان، وكان الفكر يتأرجح كبندول الساعة بين الظن واليقين، واستمرت المسيرة نحو كمال الفكر حتى استقر عملها على أساسيات كانت هى مرحلة الكمال العقلى ونهاية النظر العلمى، وهذا أمر تصادف وقوعه فى زمان أرسطو، وأصبحت الأساليب متميزة عن بعضها البعض، وبذلك أوصلت الفنون والصناعات الكلية العامة إلى كمالها، وظهر التمايز بين تعليم الخاصة (الذى يعتمد فقط على البرهان) وتعليم العامة الذى يعتمد على الأساليب الجدلية والخطابية والشعرية.. وقطعاً كان رأى فيلسوفنا أن الخطابة والشعر أكثر مناسبة لتعليم عامة الشعب^(٥٨).

كان أرسطو فى رأى الفارابى هو واضع علم المنطق وممثل مرحلة الكمال الفلسفى وإعلاء إعمال العقل، وكان منطق - فى الواقع - هو ميزان الصحيح من غير الصحيح؛ والحقيقة من الزيف.

وأثناء وصول المجتمع البشرى إلى هذه المرحلة من الكمال، ظهرت الحاجة إلى وضع النواميس (القانون)، قوانين تثبت على أعمدة البرهان فى الأمور النظرية، وأيضاً فى استنباط الأمور العملية، بقوى العقل. وهنا كان تصور الأمور النظرية والعملية

صعباً على الناس العاديين، وفي الواقع أدخل واضع النواميس أمور المعقول في صورة أمور خيالية ومثالية (والتي كان إدراكها عند عامة الناس سهلاً)، ومن ناحية كان في انتشار وضع النواميس والسلوكيات المدنية؛ منفعة؛ هي توالى استنباط وسائل الوصول إلى السعادة، ومن ناحية أخرى فقد تمسكوا بالعمل بكل الوسائل التي تُقنع الناس بجميع الأمور النظرية والعملية التي يجب أن يحيطوا بها.

«فإذا وُضعت النواميس في هذين الصنفين، وإنضاف إليها الطُرق التي بها يُقنع ويُعلم ويؤدب الجمهور، فقد حصلت الملة التي بها علّم الجمهور وأدبوا وأخذوا بكل ما ينالون به السعادة»^(٦١).

وعند الفارابي، أن العقل (وهو ما عند العقلاء) حينما يصل - عابراً الخطابة والشعر والجدل - إلى أرض البرهان والفلسفة العقلية المثمرة والأمانة، فإنه يظهر مجال وضع النواميس.

إن انتشار صناعة التقنين (وضع النواميس) - وهي أعم من النظرى والعملى - قد تعهدت العمل وفق ثلاث أساسيات:

- ١ - تحويل أمور المحسوس إلى أمور مثالية وخيالية.
- ٢ - تحديد وتوضيح السلوكيات السياسية الحسنة التي توصل إلى طريق النجاح والسعادة.

٣ - العمل بأساليب إقناع الناس بجميع الأمور النظرية والعملية التي يحتاجون إليها.

الدين (الملة) عبارة عن القوانين النظرية التي تشير إلى الحقائق والقوانين التي تحدد الفضائل والسلوكيات التي تصل بهم إلى السعادة؛ بالإضافة إلى ذلك؛ تطوير طرق ونماذج أساليب تعليم الناس وتربيتهم.

وكان الفارابي قد قال قبل ذلك في نفس الكتاب. إن الفلسفة تتقدم على الدين، تقدم منتج (صانع) الآلة على الآلة؛ «فالفلسفة بالجملة تتقدم الملة، على مثال ما يتقدم (زمنياً) مستعمل الآلات؛ الآلات»^(٦٢). والدين هو الفلسفة التي تصل إلى الناس بطريقة أكثر بساطة وأكثر سهولة.

وقال في نفس المكان: إن «الملة» تتقدم على «علم الكلام» و«الفقه» مثلما يتقدم الرئيس على المرعوس، «ويبين أن صناعة الكلام والفقه متأخران عن الفلسفة، والملة متأخرة عن الفلسفة»^(٦٣).

وفي رأي الفارابي، أنه يجب البحث عن الصدق والكمال لأحد الأديان في الفلسفة، فهو خفي وراء ظاهرها:

إذا كان الدين تابعاً للفلسفة، فإنه بعد استقرار جميع الفنون القياسية: قد وصل إلى كماله... وبذلك يكون الدين صادقاً وفي غاية الحُسن واللياقة. لكن إذا ظهر الدين في الفترة التي قصرت فيها الفلسفة البرهانية عن تحقيق اليقين؛ وفي الفترة التي كانت فيها أفكار القوم قائمة على الخطابة والجدل والسفسطة، فإن الدين حينئذ يكون ديناً لا يخلو من الكذب وعدم الأمانة، وكثيراً ما يكون مغالياً في عدم الاستقامة وعدم الصدق^(٦٤).

إذن الدين مثال للفلسفة، بمعنى أن الدين كان يشتمل على أمثلة من أمور المعقول والأمور الجزئية التي تحاكي الكليات، وهي بدورها سهلة على فهم الإنسان العادي، وفي رأي الفارابي أنه حينما تكون الحقائق معقولة؛ ومع هذا يتمسك المرء بالأمثلة بدلاً من الحقائق، فإنه يبقى بعيداً عن طريق الصواب.

وقد قال في موضوع الدين القائم على فلسفة غير برهانية:

إذا ما اعتبر أشخاص أن الأمثال الدينية التي يلاحظون بأنفسهم زيفها (الفلسفة المموهة والظنية)؛ أنها حقيقة؛ فإن هؤلاء الناس يكونون أبعد بمراحل عن الحق (حتى من الأشخاص الذين يظنون أن هذه الفلسفة حقيقة)^(٦٥).

عموماً، يستوى الدين الحق على أعمدة الفلسفة اليقينية (البرهانية)، أما أساس الدين الباطل والفاقد؛ فهي فلسفة باطلة (وهي في الواقع ليست فلسفة).

وقد تحدث الفارابي في كتاب الحروف عن علو الفلسفة (الحكمة) وتقدمها على الدين، ولكن لم يعن مطلقاً أن الدين أمر غير ضروري، ولكن هو أمر لازم لا مفر منه من أجل المجتمع البشري.

ويُعد أن شرح الفارابي أموراً يجب أن يعرفها كل أهل المدينة الفاضلة، قال:

«تتأتى معرفة هذه الأمور بوسيلتين:

أن تكون هذه الأمور نفسها على النحو الذى هى فيه «كائنة ومؤثرة فى النفوس»؛ أو تكون عن طريق المناسبة والمتمثيل؛ بمعنى أن يقع فى النفوس أثر هذه الأمثلة التى تحكى مثل هذه الأمور. إن أولئك الذين ينظرون إلى الحقائق نفسها بالبراهين ويعرفونها بعين الروح، هم حكماء وفلاسفة المدينة الفاضلة، ويأتى فى المرتبة التالية بعدهم أشخاص يتبعون هدى البصيرة ورأى الحكماء مهتدين بهم، وعلى أثر معرفة آراء هؤلاء الحكماء على حقيقتها والاعتماد عليها؛ فإنهم يعرفون الحقائق على حقيقتها الكائنة بها، وهناك أشخاص آخرون يعرفون الحقائق بنماذجها وأمثلتها التى تحاكي تلك الحقائق (بالقطع، إن معرفة الأمثال لها مراتب أيضاً، ولكنها كلها حول معرفة الحقيقة)» (٦٦).

يتم تصنيف العلماء والخاصة والعامة فى رأى الفارابي، بحسب ترتيب الاعتبار والأهمية، على النحو التالى:

«يجعل الفلاسفة أولاً... وفى النهاية العوام والجمهور، وقبلهم الفقهاء» (٦٧).

على كل حال، إن مقام الفيلسوف فى رأى الفارابي هو المقام الأول، ومع هذا تتأتى الفلسفة من حيث الزمان وعهد الاستقرار متأخرة عن الجدل والخطابة، أما من حيث المنزلة والشرف ودرجة الكمال فهى متقدمة عليهما، كما تتقدم أيضاً على الشريعة والدين؛ ذلك لأن الفلسفة هى اللب والشريعة هى القشرة، أو بتعبير أدق: أن الملة (الدين) أداة فى يد الفلسفة (الحكمة). ولهذا السبب يأتى الفقيه والمتكلم فى آخر درجات خاصة القوم، وبالقطع يسبقا العامة، فالمبادئ والأصول التى يعمل بها الفقيه وتشغلها، هى قواعد ومقدمات تؤخذ من واضع الملة (الذى يشرع أو الشارع)، والفقيه يعمل بها فى حالة استتباطه للأمور الجزئية، فى الوقت الذى تكون فيه المبادئ والأصول لمن يعمل العقل عبارة عن المقدمات المشهورة عند الجميع (فى الجدل والخطابة)؛ أو تلك

التي يحصل عليها بنفسه إثر محاولته الفكرية وتجربته العقلانية (فى الفلسفة البرهانية) وهنا تحصل النتيجة، وبالتالي، إن كان الفقيه يُعد من الخاصة، ولكن بين أتباع الدين، فى حين يُعد المتعقل (الفيلسوف) من الخاصة بالنسبة للجميع (لا بالنسبة لقوم بعضهم أو ملة بعينها) (٦٨).

وكان هذا ما حمله الفارابي على عاتقه مع أشخاص يعرفون أصول وأساسيات الشريعة، وهم بذلك كانوا يضعون الفلسفة على قمة الهرم، وعلم الشريعة فى أقرب نقطة من قاعدة هذا الهرم، وكل هذا - قطعاً - ليس معناه التهوين من أمر الدين، ذلك لأن الدين فى رأى الفارابي له أهمية كبيرة وحُرمة عظيمة، لأن حقيقة الدين هى نفس الفلسفة الرفيعة ذات الدرجة السامية من ناحية، ومن ناحية أخرى تقوم (تلك الفلسفة) بتوضيح الشريعة. وهو (الدين) ضرورى لوجود الإنسان ونظام المجتمع الإنسانى، بنفس القدر الذى تكون عليه ضرورة الفلسفة، ولو أن الفلاسفة هم الزهور فى سلة البشر، لكن الفلسفة أيضاً مثل أى قضية إنسانية أخرى لا تتفتح ولا تبرز وتظهر إلا فى قلب المجتمع وفى صلب المدينة، فتشكل العمود الفقري والعماد الأساسى للمجتمع وجامعة الشعب، وكانت لغة الدين هى اللغة المناسبة لوضعهم وحالهم حتى يدركوا بمساعدتها ظواهر الحقيقة وأمثلتها، ويحملوا على عاتقهم معرفة الدساتير الأخلاقية والسلوك المتفق مع المدينة الطيبة والمدينة الفاضلة.

ما هى العلاقة بين الدين والفلسفة والوحي والعقل؟

أجاب الفارابي بأن الفلسفة هى بيان الحقيقة بالشكل الذى هى عليه كائنة، والدين هو بيان نماذجها وأمثلتها. الفلسفة هى الأصل واللُب والدين هو المثال والنموذج. والبيان البرهاني هو بيان يناسب خاصة القوم، الذين هم قلة، وبيان «الوحي» هو بيان لكل شخص قادر على الفهم، وهو يتفق مباشرة مع تعليم عامة الناس وتربيتهم.

ولكن عمل الفارابي باعتباره الفيلسوف المؤسس لم ينته عند هذه الإجابة وشرحها، ولكنه كان يجب أن يحدد أيضاً العلاقة الموجودة بين «الفلسفة» و«العرفان» و«التصوف».

أشرت فيما مضى إلى أن كتاب فصوص الحكم للفارابى، يُعبر عن ميل هذا الفيلسوف إلى نوع من العرفان، وعلى الرغم من أنه اتخذ طريقه إلى الحقيقة عن طريق النظر وإعمال العقل، ولكن فى رأيه أن التعقل المحض بدون أن يرافقه نوع من التهذيب لن يصل إلى هدف، وتكون نفس الإنسان (بدون تهذيب) مثل جسده، الحجاب الذى يجب أن يُنحى جانباً حتى تنور العين بروية الأحباب.

عموماً؛ لقد استقى الفارابى المدد صراحة من أسلوب أهل المعنى، والذى هو فى أساسه تحرير الروح من قيد عيودية الطبيعة، باعتباره شرطاً لازماً لإدراك الحقيقة. لكن مع كل هذا العرفان والتصوف الذى اقترب منه الفارابى، فإننا نرى أنه يختلف عن آراء أهل السرائر وأهل البيان والرمز، والشطحات التى تظهر من آخر بين العارفين من أهل الرأى، وعظماء صوفية أهل الطريقة والسلوك، أن عرفان الفارابى مثل شريعته أيضاً يتفقان مع حكمته وعقله الفلسفى، وهنا أيضاً فإن الأصل عنده هو الحكمة؛ حكمة مدعومة بأساس البرهان.

سيأتى فى القسم الأخير من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة رأى الصوفية الجزافى (أو شطحاتهم) كنموذج لآراء إحدى المدن المضادة للمدينة الفاضلة.

ويقوم الفارابى فى الفصل السابع والثلاثين من الكتاب المذكور تحت عنوان «مقالة فى المدن الجاهلة»، بحصر بعض النقاط التى تعد ضمن أفكار أهالى المدن الجاهلة وأوهامهم، ويعدّها خاطئة، وهى تشبه معتقدات الكثير من أهل التصوف، أو هى بعينها، وخط من محاولتها الفاشلة فى الوصول عبر هذا الطريق إلى السعادة الحقة، ورفضها واعتبرها من بين أفكار أهل المدينة الجاهلة.

وفى رأى الفارابى أن طائفة من أهل المدينة الجاهلة:

«... يقولون: إن هذا الوجود الطبيعى الكائن اليوم والذى نشاهده بهذا الشكل؛ له وجود آخر لا نشاهده؛ ووجود اليوم (وهذا عالمه) غير طبيعى، ولا يتفق مع الوجود الطبيعى الكائن، وأن ذلك الذى ينبغى أن يكون الهدف والقصد هو نفس ذلك الوجود الحقيقى الطبيعى، ويجوز الاجتهاد فى العمل على إخفاق هذا الوجود (وجود هذا

العالم) من أجل الحصول على وجود هو الكمال الطبيعى؛ وذلك لأن هذا الوجود مانع للكمال، وحينما ينتهى سيعم الكمال» (٦٦).

وأضاف:

وهناك جماعة أخرى تعتقد أن وجود الموجودات (الواقع) الملموس الآن هو أمر حاصل من أجلهم لكنه مختلط وملوث بأشياء أخرى فى السبب وراء فساد الموجودات ووراء منعها من أعمالها اللانقية... بناء على هذين الرأىين، فإن الحصول على الوجود (الحقيقى) يستلزم إبطال الوجود الملموس وإنهاء المشاهدة (لهذا العالم) (٦٧).

وفى موضع آخر:

وهناك جماعة ترى أن صلة الروح بالبدن أمر غير طبيعى. فالإنسان عبارة عن روح، وأن صلة البدن بالروح تفسدها وتجعل أفعالها (اللانقية) متناقضة بشكل آخر. وتثبت فى الروح الرذائل والمفاسد، وذلك بسبب اقتران البدن ومصاحبته للروح، وأن كمال الروح وفضيلتها ورفعتها فى أن تتحرر من البدن، وأن تعمل على أن لا تكون الروح فى احتياج إلى البدن من أجل توفيقها وسعادتها... وأيضاً لا تكون فى احتياج إلى أشياء خارج البدن مثل: الثروة والجيران والأصدقاء وأهل المدينة، إن ما يكون فى حاجة إلى الاجتماعات المدنية والأمور الخارجية الأخرى هو الوجود الجسدى، ولهذا فقد أفتوا بطرح الوجود الجسدى والتخلّى عنه (٦٨).

وبرغم أن الفارابى له رؤية عرفانية، وأنه من الممكن بهذا الشكل أن يُنسب له تأسيس العرفان النظرى، لكن لا يجوز بأى شكل أن يتلق منهجه ورأيه مع من يرون أن إدراك الحقيقة يأتى عن طريق التحرر الكامل من الدنيا، وأن السعادة إنما تكمن فى الانقطاع عن الخلق، وأن الحق فى راحة الانزواء والعزلة، أى هؤلاء الأشخاص الذين اعتبروا أن غوغائية النيبويين تشوُّش على خاطر الأمن وعلى الطمأنينة الداخلية، لكن هذا الأمر معكوس عند الفارابى، ففى رأيه أن طريق السعادة والجد الحسن يضمن عبر قلب المجتمع وعبر صُلب الحياة المليئة بالشواغل فى هذه الدنيا، وبالطريقة التى سوف نراها فى شرح فلسفته المدنية وآرائه السياسية.

وفى الوقت نفسه هناك أشخاص يتناولون شرح أحوال الفارابى ويرون فيه صفة الصوفى المتحرر من الدنيا، ذلك لأنه يُرجح الزهد وعدم الاهتمام بالدنيا والانزواء عن

الجماعة، على الخوض في المسائل الاجتماعية؛ خلافاً لكثيرين من عظماء أهل الرأي في العالم الإسلامي، ومنهم الفلاسفة ومنهم الفقهاء الذين حازوا المناصب واللقاب في عالم السياسة، وكان الفارابي برغم وافر الاعتزاز والتبجيل اللذين كان يتمتع بهما عند بعض الأمراء والساسة، إلا أن تعففه عن الأساليب السياسية صانه من غبارها.

يقول خديج حول خلق وخصال الفارابي هذه العبارات في مقدمة كتاب

إحصاء العلوم:

«كان أبو نصر، من الناحية الأخلاقية مترفعاً أكثر من أغلب الفلاسفة، وقد عاش حياته قانعاً؛ كثير الأئس بالخلوة والوحدة، يتوجه في الغالب إلى شاطئ النهر ويقنع بأقل الموجود، وكانوا يقولون: كان لا يأخذ من سيف الدولة في كل يوم إلا أربعة دراهم لا أكثر، وما يتبقى مما في يده ينفقه على الفقراء، ولم يكن أبو نصر يهتم بالترفع والترفع، وكان يدرك أن سعادة الفيلسوف وعظمته تكمنان في ترك الدنيا، وكان في المسائل الأخلاقية يتبع أفلاطون - برغم اعتقاده في أرسطو - وكان يعرف أن سعادة النفس في التجرد وترك العلائق والآنزواء في زاوية، يبدو أن أبا نصر كان يعتقد حتى آخر عمره أن الإنسان إذا أراد أن يتصل بالعقل الفعال(*)، فإنه يستطيع ذلك عن طريق الرياضة النفسانية، والسعادة عند أبي نصر إنما هي في الاتصال الإنساني بالعقل الفعال، بمعنى أن مقدمات الوصول إلى الكمال، هي في تهذيب الأخلاق والروح البشرية...» (٧٢).

وأيضاً.... يُستفاد من كتب أبي نصر أنه كان شديد الولع بالتصوف، وأنه اتخذ تعليماته من منهج المتصوفة ورسومهم (آرائهم وتقاليدهم)، وعاش في حياته مثل الصوفية، ومما يؤكد هذا الأمر حكاية صلاة سيف الدولة على جنازته وهو في ثياب الصوفية.

ويتضح أيضاً في كتب أبي نصر أنه لم يكن شغوفاً بالشهرة، وكان يقدم حقيقة العبادة على جميع الأشياء - مخالفاً بذلك بعض الفلاسفة المتأخرين الذين كانوا يرغبون في الأمور الدنيوية... (٧٣) - ومن الجائز ألا يكون هناك شك فيما يتعلق بالحياة المتواضعة التي كان يحياها الفارابي وبعدم اهتمامه بزخارف الدنيا وتوجهاته الصوفية. أما عن الحديث بأنه (اتخذ تعليماته عن منهج المتصوفة ورسومهم)، وأن تصوفه قد حثه على

الآنزواء بزواية والتعفف عن أمور الدنيا، فإنها كلها أمور قابلة للمناقشة الجدية، صحيح أنه يمكن رؤية بعض العروق (الآثار) مما تلالأ فيما بعد في صورة «الحكمة الإشرافية» كنجم في سماء الفكر الإسلامي، في آثار الفارابي وخاصة في كتاب «فصوص الحكم»، ولكن المعلم الثاني لم يتراجع في أي وقت عن أفكاره الأساسية التي طبقها لها كان يعد الميول الصوفية - على الأقل الميول الإفراطية - من نماذج أفكار أهالي المدن غير الفاضلة، بالإضافة إلى أنه لم يغير رأيه أبداً بالنسبة لمحورية الحكمة العقلية والعقل الفلسفي، واستوعب الشريعة والعرفان في ضوء الحكمة وفسرهما، إن شخص كهذا لا يصرف وجهه عن الدنيا مطلقاً؛ لا يجب أن نسميه صوفياً بالمعنى المتعارف عليه.

وهنا نشير إلى حقيقة من الممكن أن توجهنا إلى الأسلوب الخاص لحياة الفارابي؛ وإغفالها في رأيي يعنى عدم الاهتمام بجانب مهم في شخصية الفيلسوف السامية؛ الجانب الذي بدونه لا تعرف شاكلة الفارابي ولا ندرك حقيقته. وهذه الحقيقة هي: اعتبار عمل الفارابي هو ثمرة الرأي، وأن النظر والعمل في فكره قد اكتسلا وارتبطا، ففي رأي الفارابي: أن العمل بلا معرفة يوجب الخراب، وأن المعرفة بلا عمل ما هي إلا معرفة بتراء. إن الفلسفة العملية لهذا الفيلسوف قد استنبطها واستخرجها من قلب فلسفته النظرية.

وفي رأي الفارابي أن النظر في تطور المعارف والعلوم يكون مقدمة للعمل، وفي الوقت نفسه فإن العمل خادم للمعرفة، والمعرفة تطلب لذاتها، وحتمية العمل إنما هي في سبيل النظر، لأن العمل هو ينبوع الأصل للسعادة والتوفيق في العلم والنظر.

كانت هذه الرؤية سبباً في أن يهتم الفيلسوف المسلم - مثل الفلاسفة اليونانيين العظام - بالسياسة اهتماماً جاداً، وأن يتعهدا في بوتقة فكره ومعرفته ونظره. إن كتب الفارابي التي تدور حول السياسة، والتي تشتمل في نفس الوقت على مبادئ فلسفة ما بعد الطبيعة وأسسها - إن لم نقل إنها - أهم أعماله، إلا أنها على الأقل من أهمها.

وبالطريقة نفسها التي سبق وأشرنا إليها، انفصل الفكر والمعرفة عن العمل بعد الفارابي لأسباب سوف نشرحها بإذن الله في موضعها، وبآنزواء الفكر وتراجع حثه من القيام بدوره المباشر والأساسي في تقرير مصير المجتمع، أصبح أسيراً للمحنة؛ ونزل إلى ميدان العمل عديم الفكر، وفي بعض الأحيان منهرف التفكير، أما أهل

الفكر فمع قبولهم تصريحاً أو تلميحاً بانفصال الفكر عن العمل، إلا أنهم كانت لهم في زوايا مدارسهم وفي عزالتهم نظريات رفيعة وقيمة، ولكنهم في الوقت نفسه طرخوا على الساحة نظرياتهم التي تتفق وشخصياتهم وأوضاعهم، وكانوا مثل جميع عديمي الفكر والسلطين، يشتهون الدنيا أو يبررون الواقع خذعة للسلطان، الذي كان في الغالب يُفتقد فيه العدل والمثل، ويحكم بقوى الغضب والشهوة.

ولكن الفارابي الفيلسوف العظيم ومؤسس الفلسفة الإسلامية لم يستطع أن يغض بصره عن الأصول والقيم الأساسية لفلسفته سواء بالملاحظة أو المصلحة، وحينما رأى أن ميدان العمل الصالح مُعداً ومهيأ، لم يلوث نفسه بالأعمال الفاسدة، ويدون أن يتشبه بكثير من المتصوفة ومدعى العرفان، توجه إلى الجانب العملي ولم يهرب من المسئولية.

تدل الحكاية التي وردت في مقدمة كتاب «إحصاء العلوم» نقلاً عن «وفيات الأعيان» لـ «ابن خلكان» على روح الفيلسوف السامية، وشاهد على ما ادعيناها سابقاً، وحتى إذا لم تثبت صحة هذه الحكاية، فإنه في سائر آثار الفارابي وفي حياته توجد دلالات كافية تؤيد الحكاية المذكورة:

«دخل الفارابي إلى مجلس سيف الدولة، فسمح له الأمير بالجلوس، قال الفارابي: أين أجلس؟ المكان الذي أريده أو المكان الذي قلت أنت عنه؟ قال الأمير: اجلس حيثما شئت. فارتقى الفارابي أكتاف الناس وأيديهم عابراً إلى العرش الذي يجلس عليه سيف الدولة. فقال سيف الدولة لغلمانه بلغة خاصة كانت بينه وبينهم: أراه رجلاً غير مؤدب. فقال الفارابي بنفس اللغة: يجب أن تترث قليلاً. فتعجب سيف الدولة وسأله: أتعرف هذه اللغة؟ قال: أعرف ما يقرب من سبعين لغة. ثم بدأ يعد ذلك في المناقشات العلمية، وبرز الفارابي على جميع العلماء لدرجة أنهم أخرجوا الدفاتر من الجيوب وودعوا فيها تعليقات الفارابي. ثم تقدم إلى مجلس السماع: فأوضح فيه الفارابي نظرياته. قال سيف الدولة: ألك علم بهذا أيضاً؟ ثم أخرج الفيلسوف آلهة الموسيقى من جيبه، وحينما عزف ضحكوا جميعاً، ثم أعاد ترتيب آلهة وحينما عزف لحنًا بكوا جميعاً، ثم أعاد ترتيب آلهة مرة أخرى وعزف بطريقة أخرى فناموا جميعاً» (٧٤).

حينما يختار فيلسوف متعفف عن الدنيا وزاهد فيها مكاناً للجلوس، فيختار عرش سيف الدولة، فإنه يعني أن عرش الحكم يناسب الفلاسفة. ولكن اتضح أن تقديرات الزمان كانت تقديرات أخرى، وهي أن القوة والغلبة هما عماد السلطة السياسية، وإذا كان الفيلسوف الحق يؤمن بما يقوله، فكيف له أن ينصاع لخدمة الاستبداد والقهر؟ ثم إننا نستطيع أن نظن أن انزواء الفارابي في واقع الأمر كان مخالفاً لحيوله الداخلية، بل وكان شديد الوقع عليه، كان الفارابي يُعد نفسه من أهل المدينة الفاضلة، بينما كانت المدن المستقرة على سطح الأرض وفي كل مكان مدناً أخرى.

ولا يتفق الغذاء الروحي للفارابي مع ما تقدمه مجتمعات الجهلاء والضائعين.

برغم أن سيف الدولة كان من أهل الفضل وراعياً له أيضاً، وبرغم أن جو مدينته أكثر صفاءً ونقاءً بالقياس لأجواء المدن الأخرى، إلا أن المدينة التي يحكمها سيف الدولة ليست لها خصائص المدينة الفاضلة وشروطها، وكان الفارابي فيها غريباً برغم أن معاناته فيها كانت أقل مما كان يعانيه في بغداد المثيرة للغتة والتعصب.

عموماً، إن فيلسوف المسلمين العظيم بإجابته على أهم أسئلة زمانه، قد طرح نظاماً ممتازاً هو من كل جوانبه، أصل كل ما عُرف به الفلسفة الإسلامية.

صحيح أن منهج فلسفة الفارابي، خاصة الوجه المشائي منها، قد مهد الطريق لفكر أبي علي بن سينا، المتفتح والعميق، ووجهه نحو الكمال، واتباعه منهج الفارابي دخل إلى أودية جديدة لم يسبقه إليها أحد ولا الفارابي نفسه، ولكن نبوغ أبي علي في المقدمات التي أرساها المعلم الثاني جعلته يستخرج ويستنبط نتائج جديدة ويتفوق على واضع المنهج والمقدمات. في الواقع أن ما حدث هو ثمار شجرة غرسها الفارابي؛ وقد اتفق الكثيرون على هذا الرأي، ولم يشق أبو علي على نفسه برغم كل عظمته بالتأمل الفلسفي في السياسة، ويجوز أن السبب في ذلك أنه أدرك بذكائه أن تحقيق السياسة الصحيحة أمر غير ممكن، ولذلك طمع إلى أن يقوم حاكم ما بتغيير في المؤسسة الاستبدادية القهرية، ومن الجائز أيضاً أنه ظن - مثل عظماء الفكر الإسلامي - إن ما يحدث هو حكم القدر ولا مفر منه، ومن هنا فإننا لا نستطيع أن نرى سوى إشارة قصيرة جداً بالقياس إلى موضوعاته التي تمثل بها الأبواب الأخرى لفلسفته، وأغلب

الظن أنها لا تشتمل على بحث خاص بالسياسة، فقد انعطفت قدرات ابن سينا الفكرية إلى المنطق، وأندفعت بالفلسفة دفعة واحدة إلى مجال الطبيعيات والإلهيات اللامحدود، وإن كانت لم تغفل عن الأخلاق؛ واهتمت غالباً بالأخلاق الفلسفية الفردية وليس بالأخلاق الرأية إلى المجتمع المدني.

في عصور السيطرة والغلبة (مهما كانت غلبة البوهيين على العالم قابلة للتحمل أكثر من غلبة أهل التشريع المتعصبين؛ لكنه على كل حال كان قهراً) دخل أبو على دنيا السياسة فعلياً، ولا ندرى عما إذا كان قد اهتم ولو للحظة بعدم اتفاق السياسة التي كانت جارية حينئذ والتي كان ضالماً فيها، مع المبادئ والأصول التي انتقاها فيما بعد الطبيعية، أم لا؟

فصل أبو على بن سينا عالم الفكر عن عالم العمل؛ لذلك أمكنه الدخول إلى ساحة العمل التي لم توافق فكر الفيلسوف؛ ولم يقرر هل عدم التوافق هذا بسبب تأمله؟ أم بسبب ما لم يتأمله؟

كان الغزالي الشهير؛ هو الآخر؛ موجوداً على ساحة الفكر والحضارة الإسلامية، وهو الملقب بلقب فخم هو «حجة الإسلام» المفتي العظيم لنظام الخلافة ومحط عناية السلاجقة، لقد رجّع الواقعية على المثالية والتي لم يتفاضوا عنها (أهل الفكر والحضارة) تماماً في أي وقت مطلقاً، فقاموا ضد الفلسفة، ومنذ البداية قدموا الفكر قريانياً تحت أقدام فضامة ظواهر الشريعة، وفي النهاية أطلقوا عطش أرواحهم القلقة التي لا تتفق مع إعمال العقل الفلسفي؛ ولا مع ظواهر التشريع الجافة التي تعود عليهم بالمنطحية، بنوع من التصوف. التصوف الذي هو في قمته الإفراتية لم يلوث نفسه بالسياسة، لكنه من جانب لم يكن يبحث عن السياسة الصالحة والمدينة الفاضلة على الأرض ووسط المجتمع البشري، بل كان من جانب آخر يعتبر السياسة أمراً خاصاً بالأرض، وكان جل اهتمام الصوفي هو إنكار الأرض (الواقع) لإثبات الحقيقة، وكان يعرف أن الهروب من المجتمع هو طريقه للوصول إلى الحق.

الصراع مع الفلسفة

في الفلسفة الإسلامية التي أسسها الفارابي، توافق الدين مع الفلسفة، وذلك لأن الفلسفة كانت توضح حقيقة الوجود، وكان الدين أيضاً يتكفل بتوضيح حقيقة

الكائنات والتكليفات البشرية في ميدان الحياة، والدين الحق يتوحد ولا شك مع الفلسفة الحق؛ وذلك لأن غاية الفلسفة تتعلق بالخواص، وفي الوقت نفسه فإن الدين يناسب فهم الجماعة.

إن هذا الرأي وأسلوب الفكر، برغم ظهوره بشروح مختلفة ومع ميول متفرقة، إلا أن أصحابه كانوا يغلبون أحياناً جانب الدين (الشرائع) أكثر، وفي أحيان أخرى يغلبون جانب الفلسفة، أما ما كان منتشرأ وذائعاً طوال تاريخ الفلسفة الإسلامية فلم يكن شيء سوى شرح وتوضيح واستجلاء رأي الفارابي واستكمالته؛ كذلك تنقية بعض النواقص والأهداف التي قرر من جأروا بعد مؤسس الفلسفة الإسلامية الطعن فيها ونقدها. واجتهد أتباع الفارابي في صلب لب نظريته في قالب يصونها من الأذى ومما يُضيفه مثيرو المشاكل، ورغم هذا فإن الفلسفة بهذا الشكل لم تجد قبولاً عاماً مطلقاً؛ لأن أذهان عامة الناس وعقولهم، وحتى الحاصلون منهم على درجة من التعليم لم تستطع أن تدرك أغوار الفلسفة، ونتج عن هذا أن رغبة العامة وأهل العلم والفضل في الفلسفة كانت أقل منها بالنسبة لفروع المعرفة الأخرى، ومن ناحية أخرى، كان أغلب أهل التشريع وعلماء الدين يألّفون الشريعة (هذا إذا كانوا أصحاب نظرة عميقة بأركانها)؛ وكانوا يعتبرون الفلسفة خطراً على الدين، ولم يعارضوا الفلسفة فقط بل عارضوا كل ما يندرج تحت عنوان المسيرة الفكرية، ولهذا السبب فإن الفلسفة لم تؤخذ بكثير من الجدية في المجتمع الإسلامي، وإن كان هناك قلة اهتموا بها أساساً وتلقوها باهتمام بالغ واعتبروها أسمى المعارف جميعاً وأشرفها، إلا أن هؤلاء القلة كانوا لا يزيدون على بضعة أشخاص؛ ولم يخطر ببالهم الاشتغال بالفلسفة في المجتمع بسبب قلة الإقبال عليها؛ وكانوا في الغالب يعانون العسر والعقوبة، أو كانوا يحتمون ببلاط أمير يحصى الفلسفة ووجوهها؛ ويحمي العلوم العقلية أيضاً، وكانوا حينئذ يهتمون بتعليم الفلسفة وتصنيفها والتأليف فيها.

عموماً؛ فإن الفلسفة الإسلامية، ولو أنها لم تهجر كلية إلا أنها بقيت على الهامش، واليوم نستطيع أن نلاحظ تعمق الفلسفة الإسلامية وتنوعها وانسجامها بالمقارنة مع إلهيات الفلسفة المسيحية التي هي نفسها مدينة لعناية الفلسفة الخاصة بالعالم الإسلامي.

واجهت الفلسفة العقلانية للمسلمين منذ بداية ظهورها مشكلتين:

الأولى: قبول أهل التشريع لإعمال العقل.

والثانية: آراء المتصوفة وأهل العرفان وأفكارهم في العالم الإسلامي.

ومن الممكن البحث عن أسباب القبول الواهن للفلسفة في الحضارة الإسلامية،

والتفوق الشعبي والرسمي لمفاسيهم (الفقهاء والمتصوفة).

كما سبقت الإشارة، استقرت مسيرة الحضارة الإسلامية بقوة بفضل تأثير الفلسفة ومساعدة أوضاع الزمان وأحواله. وكانت المسيرة - متعلقة بالدفاع عن الدين وحماية الشريعة - قد قامت بمعارضة الفلسفة ومحاربتها. وكذلك محاربة التأمل العقلاني في العالم وبين البشر، وإن كانت هذه المسيرة منذ بدايتها قد أوجدت توجهاً عند بعض المسلمين والمتكلمين إلى العقل والاعتقاد به، واشتد هذا التوجه خاصة مع دخول العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي، ولكن كان دخول أبي الحسن الأشعري متمثلاً في مدرسته أمراً أكثر توافقاً وانسجاماً، واستقرت بذلك حوزة الكلام الإسلامي - السنّي بتأثير ظهوره.

كان رأى الأشعري ونهجه مضاداً لمقالات المعتزلة وأدعاءاتهم. ولكن بتأسيس الفلسفة الإسلامية ثم شرحها والتعمق فيها عن طريق ابن سينا، تجلّى ميدان أوسع للمواجهة مع إعمال العقل الفلسفي؛ ونتج عن هذا أن تطلّب الميدان الكد والاجتهاد في العمل، وكان رجل هذا الميدان هو الإمام أبو حامد الغزالي.

أورد الغزالي في كتابه المهم «تهافت الفلاسفة»:

«... إن الجماعة التي ترفع من قدر نفسها على من يساوونهم في العمر ويمثلونهم، وتعتقد أنها أكثر ذكاءً وعبقريّة، أرى أنهم قد أعطوا ظهورهم لفروض الإسلام مثل العبادات، واعتبروا الرموز والإشارات الدينية تعنى أن التقيد بالصلوات والتعفف عما لا يليق أمر بسيط، وأجازوا الضعيف في الانقياد للشرع وحدوده وتحرروا من قيوده وغضوا الطرف عن مواقفه، ولكن بأنماط من الأفكار تخلوا بها عن حبل النين مرة واحدة. وتمسك أتباع بعض الفرق بطريق الله متمتين اعوجاجه، وهؤلاء يوم القيامة هم الكفار. ولم تتوفر الحماية لكفرهم بشيء سوى الخضوع للأقاويل التي كانت

قد تعلق بها قلوبهم، وهؤلاء مثل اليهود والمسيحيين الذين تقيّدوا بحكم العادة بالدين - ما عدا الإسلام - الدين الذي ولدوا به وشبوا عليه كما شب أبائهم عليه، كما أن مبرراتهم لم تكن سوى النظريات التي استرجعوها وحصلوا عليها بطريق مباشر وخادع من الأفكار الخادعة، كالسراب اللامع إثر الوقوع في ربكة الشبهات. وبالطريقة نفسها اهتمت جماعة من أهل البدع الموهوسين بالبحث في العقائد والفكر فوقعوا أسرى هذا الأمر» (٧٥).

انزعج الغزالي بحق من رواج الإلحاد والعقائد الباطلة واللامبالاة وضعف الإيمان في القلوب، وتتبع أسباب ظهورها، لكنه اجتهد في البحث عن الجذور في الظروف الاجتماعية؛ وبخاصة في سوء سيرة السياسة والحكومات الموجودة في ذلك الوقت وفي السلطوية والذنيوبيين الموهوسين بها، وأيضاً في عدم قدرة الظاهرية الدينية على إقناع الأذهان أو محاولة التقليل من أثر هذه العوامل. وقد ارتبطت آراؤه كلها بالفلسفة. وقد اهتم معارضو التشريع بالقضغ أيضاً؛ بالاعتماد عليها في توجيه رغباتهم ونظرياتهم. وكان في عصر الغزالي، وقبله أيضاً؛ أشخاص قد أسبغوا على أفكارهم اللون العلمي والمنطقي إثر التعرف على الفلسفة وعلوم السابقين والعمل بالفسفة والمجادلة. وكانت أركان الدين قد بدأت تضعف عند بعض الناس قبل دخول الفلسفة إلى العالم الإسلامي، وانساق كثير من الأفراد إلى المجادلات الكلامية التي أدت إلى مصادمات واضطرابات اجتماعية وإراقة دماء، وكانت غالبيتها إثر الصراعات السياسية، وتحول ذلك من سلوك الحكام القهري؛ أولئك الحكام الذين استولوا على السلطة بالقوة والخداع ولم يعتنوا بكبح جماح شهواتهم وأنفسهم، لقد كان أولئك الأشخاص حاقدين، وكان من علامات حقدهم إظهار الإلحاد والظعن في الدين، ولأن ما وقع وظهر كان باسم الدين؛ فلم يتوقعوا أن يفكر أشخاص كهؤلاء الحكام في أن تلك الجذور الدخيلة وهذه الاضطرابات تحطم دينهم نفسه، كذلك غاب عنهم أن تأثير التحجر الفكري وضيق أفق أهل الظاهر في نتائجهم السطحية وفي انحرافهم غير المقبول؛ يتناول عين الدين، لذا لم يلقوا بالنصوء على أي فكر معارض قط وغفلوا عن شرح هذا الوضع.

إن المجادلات الكلامية؛ والحروب السياسية الدامية وضيق أفق دعاة الشريعة، كل هذا معاً جعل كثيراً من الناس لا يحركون ساكناً؛ خاصة أولئك الذين ينظرون إلى

الأمور بنظرة عميقة. واستمر الحقد وتظهرت شبهات ازدادت يوماً بعد يوم إثر اتصال المسلمين بأقوام هم أصحاب تشريعات غير إسلامية ولهم خبرة سابقة بالحياة والحضارة، فضلاً عن أن عدم قدرة النتائج السطحية الشائعة عن الدين - أحياناً - على إيجاد إجابة على الاستفسارات، ووسط هذا الخضم، شق مؤسس فلسفة المسلمين وأتباعه طريقاً، ومضوا فيه واجتهدوا في الوفاء بجوهر الدين، وفي التقيد بموازينه حتى يفتحوا آفاقاً جديدة أمام الفكر الإنساني، ولو كان المسلمون قد مضوا في هذا الطريق بثبات أكثر وتمسكوا بأفكاره بجدية في صلب المجتمع والحضارة الإسلامية، لكان من الجائز أن يصبح التشريع قادراً على مواجهة المشكلات والتساؤلات، وأن تكون الحضارة والثقافة الإسلامية مساراً آخر ومصير آخر.

على كل حال، كان الخروج على الدين في بعض قطاعات المجتمع؛ وشيوع أفكار مخالفة لأصل الدين وأيضاً مخالفة للنتيجة التي تعتبر عند الغزالي نتيجة صحيحة ومطلوبة، أمراً له جنوره التي كانت قد بقيت خافية عن نظرة الغزالي الثاقبة، إنه كان يرى في نظرة أحادية الجانب؛ أن السبب الأصلي والمهم في هذه المشكلة الدينية؛ هو شيوع الفكر الفلسفي؛ يقول:

«... إن مذبح كفرهم (أولئك الفارين من الدين المستهترين الذين سبق أن أشار إليهم الغزالي) ليس سوى:

١ - الخضوع والامتثال لأسماء وألقاب عظيمة (بلفاء) مثل سقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم.

٢ - مبالغة فرق من أتباعهم والمضللين منهم في وصف عقل هؤلاء المشهورين ومدح أسسهم الفكرية ودقة علومهم في الهندسة والمنطق والطبيعية والإلهيات.

٣ - الأثنية واللجاجة في استخراج هذه الأمور الخافية (في العلوم المختلفة) واستنباطها بعقلانية وذكاء كبيرين.

٤ - إنكارهم ما لديهم من الشرائع والتشريعات برغم رسوخ العقل ومزيد الفضل، وكانوا يرفضون الديانات والمثل كلها برمتها، وكانوا دائمى الاعتقاد بأن: نواميس الشريعة هي قوانين منسوجة سويًا ومزينة بالمعجزات.

ثم حينما غنت هذه (الأسماء والأصوات) في أذانهم عن آثار هؤلاء (الفلاسفة) فإن كل واحد منهم (قد اختار) ما اتفق وطباعه، وزيّن (نفسه) بعقيدة الكفر، حتى يدخلوا المتكبرين من رفقاتهم والسائرين على دربهم مع عامة الشعب العاديين في جمع مزجهم بالأفاضل - كما يظنون - ويسيروا في طريقهم مبهوتين بالإعجاب بقانون الآباء، وغفلوا عن أن التحول عن الشكل التقليدي إلى شكل آخر هو بعينه ضعف للفكر وانعدام للعقل» (٧٦).

يشير الغزالي في هذا الحديث إلى جملة أو أفراد استفادوا من الفلسفة في تبرير معتقدات ضد الدين، وفي إنكارهم للأصول والموازين الشرعية، وبعبارة أخرى فقد برروا عدم تدينهم تبريراً فلسفياً. أشخاص مثل «ابن الراوندي» و«الرازي» ويتضح مما تُنسب إليهم: أنهم وضعوا الأفكار الفلسفية مقابل المعتقدات الدينية.

ولكن فلاسفة مثل «الفارابي» لم يصلوا من الفلسفة إلى إنكار الدين والشريعة، ولكن اجتهدوا بالتفسير العقلاني للدين وبالملاحظات العقلانية عن الشريعة في أن يناهزوا لكليهما، وبهذا الشكل بقوا دائماً في اضطرابات فكرية ومشكلات اجتماعية. ووقف هؤلاء الفلاسفة - وبنفس الشدة - ضد آراء من عارضوا اعتماد الدين على أسس فلسفية، وهم أهل التشريع.

إذا ما قرر الغزالي أن السبب في الصراع مع الفلسفة هو إمكانية استغلال الفلسفة في رفض الدين، فإنه كان من الممكن أن يظن إلى أن هذا أمر واقع، فما أكثر الاستفادات الباطلة والسيئة التي استفلوا فيها الفلسفة، بل واستفلوا حتى الدين، وأن أولئك الخلفاء والأمراء، وحتى العلماء والفقهاء، الذين قرروا أن يكون الدين وسيادتهم للدنيا - وهم ليسوا قلة - قد اهتموا بالقضاء على؛ أو قمع المعارضين له الجبر، وضيق الأفق؛ معطلين ذلك بمراعاة الشرع والدين، وما أكثر الضحايا من الصالحين من أهل الدين أو من حكم عليهم بعقوبات شديدة، ومعروف أن الغزالي قد عرف نماذج كثيرة من هؤلاء الأشخاص الذين ظهروا في زمانه أو قبل ذلك الزمان، كما أنه وبدون شك لم يكن خافياً على الغزالي، الملاحة أهل الله والنساء، وأهل السكر والعريضة وكثير من الظالمين والطالحين من الأمراء وأقاربهم، الذين قضى الغزالي أيضاً بعض عمره في خدمتهم ومصاحبتهم. وفي جانب آخر، فإنه ليس بعيداً عن نظر أريب مثل الغزالي

وجود كثير من الفلاسفة والمشتغلين بالفلسفة من أهل الصلاح المتزمين بالشريعة والمهتمين بمراعاة التكاليف الشرعية.

بناء على هذا، فإن الاستغلال السيئ للفلسفة عن طريق البعض، وتأثير ذلك في إثارة الشر وإنكار الدين في بعض الأذهان، إذا ما أمكن أن يكون حجة لرفض الفلسفة فهل يكون سوء استغلال الكثيرين للدين، مُبرراً لإعراض بعض أهل الفكر عن الدين؟ الواقع: إن الحكم على سبب رفض الغزالي للفلسفة أمر صعب؛ وكان من الأفضل الاهتمام بالبحث في الفلسفة بدلاً من الاهتمام بنوايا أهل الرأي وعلمهم، والحق هو:

أولاً: حول موضوع البحث: يجب أن لا تتحول الأحكام الخاصة بالنيول وسلوك الأفراد والجماعات إلى أحكام خاصة بجوهر الدين والفلسفة.

ثانياً: مع تقبل إمكان وجود خطأ في الملاحظات على الدين - هذا من جانب - وعلى الفلسفة - وهذا من جانب آخر - فإن السبيل للإصلاح ونقد الآراء والمعتقدات مازال مفتوحاً، وذلك ليس عن عدم اعتبار أصول العقل أو دين الفتوى.

عموماً، يقول الغزالي:

«حينما رأيت أن عروق قلة العقل تنبض بالحياة في جسم الجهل، شعرت في نفسي برسالتى نحو وجوب تأليف هذا الكتاب للرد على الفلاسفة السابقين وتوضيح الخلل في اعتقادهم والتناقض في كلامهم بخصوص الإلهيات»^(٧٧) وهنا يجوز القول أن الغزالي قبل أن يكتب هذا الكتاب من أجل أن يوضح «مقاصد الفلاسفة»، اهتم بالاطلاع على الفلسفة لإدراك أهداف الفلاسفة ونقدهم ورفضهم.

يلور الغزالي في المقدمات الأربع أسبابه لتأليف «تهافت الفلاسفة»، قال في المقدمة الأولى: «إنه قرر تناول أفكار زعيم الفلاسفة والمعلم الأول بالبحث والنقد من أجل تنقيتها من التحريف والتغيير الذي يحتمل وقوعه من قبل بعض مترجمي حكمة أرسطو، وقد استند إلى أدق وأحكم الروايات عن آرائه الفلسفية كما صورها الفارابي وابن سينا»^(٧٨).

وأوضح في المقدمة الثانية أن محور بحثه: أمور تتعلق بالشكل الأصلي لأصول الدين (مثل مقالة في حدوث العالم وصفات الصانع وحشر الأبدان و...)، كما تتعلق بالنزاع اللفظي أو الأفكار التي لا تؤدى أصول الدين^(٧٩).

وحدد في المقدمة الثالثة أسلوبه في الرد والنقد، وتحدث عند الإشارة إلى تناقض الفلاسفة وأحاجيهم (والمغازهم) عن استفادته من علم الكلام في منهج الفرق المختلفة وأسلوبهم؛ ولم يتقيد بمدرسة كلامية خاصة، وأن اختلافه مع أهل الكلام في الجزئيات لم تمنع استفادته من آرائهم في الرد الفلسفي الذي يتعرض لأصول الدين^(٨٠).

وأظهر في المقدمة الرابعة أن إحكام النتائج والقضايا الرياضية والمنطقية والتي هي قسم من الفلسفة: لا يرتبط بادعاء الفلاسفة القائم على صدق ورسوخ ما بعد الطبيعة والإلهيات. ومضى في موافقة الحكماء فيما يخص رياضيات البناء، واعتبر المنطق أيضاً علماً راسخاً لا مفر من تعلمه، ولكن ليس المنطق الخاص بالفلاسفة، فإن هؤلاء يجب عليهم الإجابة على الإشكاليات في المسائل الخاصة بالإلهيات^(٨١).

وهذا اجتهد في إثبات تناقض فكر الفلاسفة واهتزاره في عشرين مسألة، كانت كالتالي:

- ١ - إبطال مذهبهم في أزلية العالم.
- ٢ - إبطال مذهبهم في أبدية العالم.
- ٣ - بيان تلبسهم في قولهم: إن الله صانع العالم، وإن العالم صنعه.
- ٤ - في تعجيزهم عن إثبات الصانع.
- ٥ - في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين.
- ٦ - في إبطال مذهبهم في نفي الصفات.
- ٧ - في إبطال قولهم: إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل.
- ٨ - في إبطال قولهم: إن الأول موجود بسيط بلا ماهية.
- ٩ - في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم.
- ١٠ - في بيان أن القول بالدهر ونفى الصانع لازم لهم.
- ١١ - في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره.
- ١٢ - في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته.

بالكفر؛ انسحبت التهمة بالتالي على الفلاسفة، أما من لا يؤمن بأفكارهم في المسائل الثلاث فلن يجد حيلة تمنعه من اعتبارهم كفاراً في المسائل الثلاث.

وإننا هنا لسنا بصدد تكفير أهل البدعة؛ أو توضيح الصحيح من معتقداتهم من غير الصحيح، ولا نريد أن نخرج عن الهدف والمقصود من هذا الكتاب^(٨٣).

* * *

إن تقصى أسباب هجوم الغزالي على الفلسفة أمر صعب، وما أكثر الأسرار الخاصة بهذا الأمر والتي سببت الالتباس عن الفهم الصحيح وعن الحكم المتناسب بالنسبة لأفكار صاحب الأسباب، وهيأت المجال للغرق في لجة قدح أو مدح صاحب الأثر؛ مما أدى إلى التخلي عن إمكانية نقد آرائه نقدًا منطقيًا، ونتج عن هذا أنه بدلاً من رفض الأثر منطقيًا أو إثباته، تردى الإنسان أسيراً لأودية التعصب الفقراء، وللأحقاد الصماء العمياء، ومهما كانت أسباب هذا الفكر؛ فإن عمله ذو تأثير مثير ورائع في مجال الفكر الإسلامي والبشرى.

ومهما كان، فإن آراءه كانت نموذجاً للتأثير في ميدان ضيق من ميادين الفكر الحر وفي إعمال العقل، وظهر نبوغه بمساعدة أسباب وشروط غير لائقة، سلبت الأمن والاستقرار من المفكرين الخيرين في المجتمع الإسلامي، لكن الغزالي المفكر، ولو أنه يعارض التفكير الفلسفي، إلا أنه أدرك أيضاً أن عدم التفكير يعتبر آفة المجتمع البشرى.

ورأى الغزالي هو: لا مهادنة مع الفلسفة، لكنه كان قد قال سابقاً: إن ما راج باسم الفلسفة في العالم الإسلامي هو تقليد عن اليونانيين، وأن مطلق حجتهم في فرض آرائهم مرجعه أنه الحديث الأخير الذى يمكن قوله حول الحقيقة والمعرفة، لكن الغزالي لم يصدر حكماً على إعمال العقل، ولهذا السبب ظهر خلافه مع السطحيين الذين يرون الظاهر فقط والذين اجتهدوا في الاكتفاء بفهمهم السطحي للنصوص الدينية، محطمين بذلك التعمق في المفاهيم الدينية.

يقول بنفسه:

أتبع في المعقولات مذهب البرهان وما يقتضيه الدليل العقلى. ولكن فيما يتعلق بالشرع فآخذ بالقرآن (الكريم). ولا أقلد أى أحد من الأئمة، فليس الشافعى أوهر خطأ منى، ولست ملزماً أن أدين بما ذهب إليه أبو حنيفة^(٨٤).

١٣ - فى إبطال قولهم: إن الأول لا يعلم الجزئيات.

١٤ - فى قولهم: إن السماء حيوان متحرك بالإرادة.

١٥ - فى إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء.

١٦ - فى إبطال قولهم: إن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات.

١٧ - فى إبطال قولهم: باستحالة خرق العادات.

١٨ - فى قولهم: إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض.

١٩ - فى قولهم: باستحالة الفناء على النفوس البشرية.

٢٠ - فى إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، مع التلذذ والتألم فى الجنة والنار، بالذات واللام الجسمانية^(٨٥).

ويعد البحث المفصل فى كل موضوعات الكتاب، ختمه على هذا النحو:

«إذا قال قائل بأن مذاهب هؤلاء الأقوام قد تفتقت عن الصحيح، فهل يفتى

بالقطع بكفر أشخاص يعتقدون بهذه الأفكار ويوجب قتلهم؟

وأقول: لا مفر لمعرفة كفرهم عن ثلاث مسائل:

الأولى: مسألة القدم؛ وأن العالم بلا بداية؛ وأن جميع الجواهر بلا بداية.

الثانية: قولهم بأن الله لا يحيط علماً بالجزئيات.

والثالثة: فى إنكارهم لبعث الأجساد وقيامها.

لا تتفق هذه المسائل الثلاث بأى حال قط مع الإسلام، وأن من يعتقد بها يظن أن الأنبياء كذابون، وأن ما يقوله الأنبياء مجرد وسيلة أو أسلوب يؤكّنون به المصلحة، ويضربون به الأمثلة من أجل إقناع العامة (وليس توضيح الحقيقة)، وهذا كفر واضح، لا تعتقد به مطلقاً ولو فرقة واحدة من فرق المسلمين.

أما بخلاف هذه المسائل الثلاث التى تهتم بما ورد فى باب الصفات الإلهية وعقيدة التوحيد، فإن مذهبهم قريب من مذهب المعتزلة، وكلاهما يشترك فى المنهج والقواعد وفى وجوب معرفة الأسباب الطبيعية، وقد صرح المعتزلة بهذا فى مسألة ظواهر الأمور. أما ما نُقل عنهم فلم تُصَف عليه فرقة من الفرق الإسلامية إلا هذه المسائل الثلاث (والتي لا يؤمن بها المسلمون)، لذا إذا ما اتهمت إحدى هذه الفرق

وبناء على هذا فإنه:

أولاً: اعتبر إعمال العقل والاعتناء بالبرهان، اعتبرهما في المعقولات أصلاً واحداً.

ثانياً: استعمل العقل في فهم القرآن - قطعاً مع الوفاء بظاهره.

ثالثاً: اعتبر أن تقليد العظماء وقادة المذاهب السنية أمراً مرفوضاً أيضاً.

ومكذا كما سوف نرى بعد قليل، أنه اعتبر العلم الحقيقي ليس علم الظاهر، إنما

هو علم الباطن.

على كل حال، كانت معارضة الغزالي للفلسفة تنبع من المعارضة المطلقة لنوع خاص من الفكر، وفتح ميدان جديد أمام أنواع جديدة من الفكر، بالإضافة إلى فتح الباب أمام نظريات فلسفية جديدة، واستطاع بذلك أن يُضيف إلى ثمار الفكر في العالم الإسلامي ما أضافه، بمعنى أن حملاته الفعالة على النظرية المشائية الفلسفية كانت لإثبات عدم قدرة هذا النوع من النظريات - خاصة - على حل كثير من التعقيدات أو الإجابة على كثير من الاستفسارات، لذا اهتم أهل التأمل بالبحث عن طرق وأساليب جديدة، وتأثر ظهور المدرسة الإشراقية، التي هي نفسها كانت معترضة اعتراضاً آخر على طلاقة الفكر المشائي، بالأبحاث والمجادلات التي أثارها الغزالي. ثم كانت الحركات التالية لاستكمال الفكر الفلسفي للمسلمين والتي وصلت إلى كمالها في آراء صدر المتكلمين، وكانت هي أيضاً محاولات لتطهير الفلسفة من نقاط الضعف التي استطاع الغزالي بذكائه أن يضع يده على الكثير منها.

لن تستطيع نفس الغزالي - المتمردة بالقطع - أن تشعر بالراحة مع ذوى النظرات المتبسطة والسطحية والسلبيين، ولهذا السبب وأثناء زعزعته أعمدة النظرية الفلسفية المشائية في الفكرة الخاصة بالوجود والعدم، اهتم بالبحث عن منابع أخرى ليروي ظمأ روحه القالقة والتي لم تقتنع أبداً بأقوال وآراء الظاهريين وأهل الحديث والمتكلمين الأشاعرة. ونتج عن هذا أن حطت رحال روحه في روضة العرفان والتصوف: وكان ذلك نفسه نوعاً آخر من التأمل والتفكير الخاص بالوجود.

إن نعمة الغزالي هي نقد كثير من العلماء من غير الفلاسفة والفقهاء، كانت في بعض الأحيان نعمة جارية غاضبة، وهي نفسها ما كان يخاطب بها الفلاسفة. بدأ في

كتابه المهم «إحياء علوم الدين» بتوبيخ أبناء العصر؛ وبالتحسر على غربة الحق وعزلة؛ وعلى اللطمات الموجهة العامة وبعدمهم عن الحقيقة، ثم تحدث بعد ذلك عن انتشار بلاء الجهل، واعتبر طريق الوصول إلى الحق، طريقاً غير معهود ومساراً مليئاً بالموانع والسدود، يقول: إن الهداة والأدلة إلى السعادة الصادقة (وهي الحياة الآخوية الطيبة) هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء. وأضاف في لوعة وحرقة:

«... خلا الزمان من وجودهم (العلماء السابقين) ولم يبق منهم غير بضعة تهتم بالظاهر؛ متكبرين؛ يحار في غالبيتهم حتى الشيطان نفسه...» ونتج عن هذا تبول شعاع علم الدين، وانطفاء مشعل الصدق والهداية في جميع أنحاء الأرض، وسقط الناس صرعى الظن بأن العلم ليس سوى فتوى السلطة.

... لكن علم طريق الآخرة وما ثبت عليه الأوائل الصالحون - وأسماؤه الله سبحانه وتعالى في كتابه: الفقه والحكمة والعلم... قد رحل واندر مرة أخرى من بين الخلق وطواه النسيان تماماً.

وحينما أصاب هذا (الوضع غير اللائق) الدين بمصيبة التصدع، وأصبحت الاحتمالات حالكة الظلمة، أدركت أهمية تدوين هذا الكتاب (إحياء العلوم) حتى أهب علم الدين الحياة، وأجلو طريق الأئمة الأوائل ورسومهم، وأوضح العلوم النافعة والمستحسنة عند الأنبياء والأخيار السابقين.

وقد أوردت هذا في أربعة أقسام، قسم في العبادات، وقسم في العادات، وقسم في المهلكات، والقسم الرابع في المنجيات» (٨٥).

ويقال إن كتاب إحياء العلوم قد ألف أثناء تخطي الغزالي عن المناصب الرسمية، وأثناء خروجه من بغداد وتجوّله في الشام وبيت المقدس والحجاز وطوس، يعني بين أعوام ٤٩٠هـ حتى ٤٩٥هـ (٨٦). أي إنه بعد العصر المضطرب الذي تعرض فيه الغزالي للأسف - للشك، وحينما ودع المناصب الرسمية بحثاً عن الحقيقة واليقين، اختار طريق العزلة والحياة الخالية من الشهرة والمناصب. كان الغزالي حجة الإسلام والفقيه والمتكلم والمنطقي، قد كتب كتاباً في رفض الفلسفة، وقد قرر دفاعاً عن الشريعة؛ والتي كان رسمياً هو إمامها ومحورها؛ شن حملات شديدة على الفلاسفة، وكانت نغمته في تلك الحملات وكلامه يختلطان بالسباب، وقد بدله هذا إلى إنسان آخر اغترب؛ وتخطى عن

ألقابه ومناصبه، وعاش في عزلة ووحدة بحثاً عن الحقيقة.. الحقيقة التي وجدها في النهاية في نوع من التصوف.

حظى كتاب إحياء علوم الدين، علاوة على كونه قطرات قلم عالم، رسمياً باحترام بلاط الخلافة، وكان هادياً مرشداً للعوام، فقد كان أثراً للقلب قلق، وروح مطحونة ضاق بها الحال، والقليل والقال من أصحاب الظاهر الحقودين، وعقل فلسفى لم يجد غايته في بحثه وتقصيه عن الآخرة.

كان الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين صوفياً أخلاقياً من أهل التشريع، لم يتعفف عن العمل بالبرهان والحجة العقلية لإثبات ما يدعيه، لكنه عرّف العلم الصادق - علم طريق الآخرة - بأنه على شكلين: علم المكاشفة؛ وعلم المعاملة. واعتبر علم المكاشفة علماً داخلياً وغايته جميع العلوم^(٨٧)، وهو علم الصديقين والمقربين^(٨٨)، وهو إذا ما صفت الروح وارتقت عن الصفات السيئة فإنه سوف يشع نور في سماء القلب^(٨٩). وعلم المعاملة يُعرف بعلم أحوال القلب وبعضه ممدوح مثل الصبر والحمد^(٩٠)، والبعض الآخر قبيح مثل الخوف من الفقر، وعدم القناعة بما في اليد، وأيضاً الحقد والصد^(٩١). وأن معرفة حقيقة هذه الأمور وحدودها وأسبابها وتناجها والسبيل إلى إصلاحها (الصفات الذميمة) هو علم الآخرة^(٩٢).

وفي نفس الوقت، فإن من يرفض الأفعال الظاهرة موافقاً لفتوى فقهاء الدنيا المسلمين بسيف الملوك (فقهاء السلطة)؛ يُصبح مخرباً، وإن الشخص الذي يرفض أمور الآخرة، سيعلق في الآخرة بسطوة ملك الملوك من قدميه^(٩٣).

ومن قبل كان الغزالي قد قسم العلوم الظاهرية إلى شرعية وغير شرعية، وعرف البعض من العلوم غير الشرعية بأنها علوم مقبولة وحسنة، مثل الطب والحساب وكل ما له صلة بالمصالح والأمور الدنيوية، وأحياناً تكون فرض كفاية من أجل تسيير أمور الحياة واستقرارها، والبعض الآخر غير مقبول وذميم مثل السحر والشعوذة... إلخ^(٩٤).

أما بخصوص العلوم الشرعية والتي تصدى كتاب الغزالي لشرحها، فكلها حسنة إلا ما يترتب على الخطأ أحياناً، فبعضها أمور سيئة، ويعتبرها أيضاً جزءاً من العلوم الدنيوية. وبناءً عليه إذا ما قسمنا العلوم الشرعية أيضاً إلى علوم حسنة وعلوم

سيئة، فإن هذا التقسيم سيتضمن أيضاً العلوم الشائعة (مثل الفلسفة) التي اصطدمت خطأ بأمور غير مقبولة^(٩٥).

أما العلوم الدينية الحسنة، فقد تقرر بحثها في أربعة أقسام: الأصول: الفروع؛ المقدمات؛ والمتنمات^(٩٦). وأن ما يسترعى الانتباه هو أنه لا يجب الاكتفاء في رأى الغزالي بالانفاظ والظاهر فقط من أجل فهم الفروع، لكن يجب الاستعانة بالعقل أيضاً من أجل فهم المعانى.

وتتقسم الفروع أيضاً إلى قرعين: الأول: ما ينظر إلى المصلحة الدنيوية وهو ما يتكفل به الفقه؛ والفقهاء علماء الدنيا. والثاني: ما يرتبط بمصالح الآخرة، وهو عبارة عن علم أحوال القلب والطبائع الحسنة والسيئة^(٩٧). عرف الغزالي بهذا الشكل أن علم الدنيا هو الفقه، يقول:

«بداية الإنسان تراب؛ ونهايته الجنة أو النار، والدنيا جسر بين البداية والنهاية، وإذا عاش البشر في الدنيا بعد العدل، فلن يحدث بينهم صراع وعداوة برغم الاحتياج إلى وجود فقهاء؛ لكن الإنسان في هذه الدنيا له شهوات ومنها تتولد الخصومة، ونتيجة لذلك احتاج المجتمع البشرى إلى حاكم وسلطان، والسلطان يحتاج للقانون كأساس لإدارة المجتمع، والفقيه يعرف قانون السياسة، ومن هنا ظهرت الحاجة في المجتمع إلى الفقه والفقيه؛ ثم الفقيه هو الشخص العارف بقانون السياسة وطريقة الحكم بين الناس الذين يتصارعون مع بعضهم البعض بحكم الشهوات، ثم إن الفقيه معلم الملك ومرشده إلى أساليب إدارة الناس ورعايتهم، حتى إذا ما تمسكوا بهذه الأساليب ضبطوا أمور دنياهم قطعاً، ويجب أن نعلم أن الدنيا مزوعة الآخرة، وأن أمر الدين لا يكتمل إلا بالبنية^(٩٨)».

كان الغزالي في «إحياء العلوم» وكذلك في «نصيحة الملوك» متأثراً بتقاليد السياسة المدنية الإيرانية، ولهذا فإنه اختار المقولة المشهورة للملك الساساني في هذا الموضع لتكون عنواناً أساساً مقالته وأحكامه، كتب: «الملك والدين توأمان، فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع، ولا يتم الملك والضبط إلا بالسلطان، وطريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه^(٩٩)».

أما علم الكلام في رأي الغزالي، فهو في حد ذاته مرفوض بالدرجة الأولى. ولا توجد إشارة إليه في العصر الأول للإسلام، وأن الاهتمام به بدعة. ولكن الغزالي يقول: «إن عصره مختلف، وليس فيه صفاء وطهارة العصر الأول، وقد استولت عليه البدع حتى ابتعدت الأذهان عما يقتضيه القرآن والسنة، وقطعاً - وبحكم الواجب - لا مقر من الاهتمام بعلم الكلام لمواجهة البدع والشبهات، ونتيجة لهذا، فإن هذا الأمر نفسه مرفوض وغير لائق، ثم استوجب الأمر في زمان الغزالي اعتبار الاهتمام به فرض كفاية» (١٠٠).

وعن الفلسفة؛ فإن الغزالي يقول:

إن الفلسفة ليست علماً منفرداً، ولكنه من أربعة أجزاء ولكل جزء أحكامه:

- ١ - الهندسة والحساب؛ وهي علوم جائزة ومباحة إلا لأشخاص من الممكن عن طريقها أن يتورطوا في سوء أو ينزلوا إلى الخطأ.
- ٢ - المنطق؛ وهو يوضح وجوه «الدليل» و«الحد» وله شرطان، وعرف الغزالي الدليل والحد بأنهما داخلان في علم الكلام.

٣ - الإلهيات، وهي أيضاً تدخل في علم الكلام ولا يختص بها الفلاسفة. خاصة أولئك الفلاسفة الذين لهم مذاهب ومدارس؛ بعضها من الكفر والبعض الآخر من البدع.

٤ - الطبيعيات؛ والبعض منها يخالف الشرع والدين الحق، وينتج عنها الجهل وليس العلم، والقسم الآخر منها يتكفل بالبحث في صفات الأجسام والخواص وأشكالها الأخرى. وهي من هذه الناحية تشبه علم الطب مع فارق هو أن الطب ينظر إلى جسم الإنسان من حيث المرض والصحة، والعلم الطبيعي ينظر إلى الأجسام من حيث التشكل والحركة.

إن نظرة الغزالي إلى الفقه في إحياء علوم الدين جديرة بالاهتمام، ودليل على اختلاف نظراته العميقة مع أشخاص يرون حقيقة الدين في صورة العلوم الرسمية الدينية، وبخاصة الفقه - ولم يكن عدد هؤلاء الأشخاص قليلاً - خاصة في زمان الغزالي، وكانوا دائماً من المحظوظين نوى المناصب الرفيعة، وقد احتل الغزالي نفسه لفترة ويوضح صدارة مركز الفقهاء والمتكلمين، حاملاً لقب «حجة الإسلام».

وفي رأي الغزالي أن الكلام من جملة الصناعات غير السارة والتي قام المسلمون بالالتزام بقبولها في عصر مختلف، والواقع إذا كان المسلمون قد قبلوا الكلام دفعاً للفساد، فإن البدع العظمى واللجاجات الفكرية المفسدة والشبهات الحالكة السواد كانت أكثر فساداً. ولو أن البدع لا تخلو من الانحراف لكنه من الممكن عن طريقها دفع كثير من الشبهات والبدع.

بناء على فتوى الغزالي، فإن نشر علم الكلام فرض كفاية حتى «تُحص عقائد عامة الشعوب من أذى اضطراب أهل البدع» (١٠١) وحال المتكلم وصورته؛ كحال وصورة «جماعة يعمل حجاجهم من أجل حراسة بضائعهم وأموالهم خوف استيلاء قطاع الطرق عليها وهم في طريق الحج».

ثم يجب أن يعرف المتكلم حده وموقفه وأن لا يتعداه، ويجب أن يعلم أن وظيفته مثل حراس الأمته وتأمين الصجاج وهي حراسة عقائد الناس. وما داموا يرون حدود هذا المقام فإن لوجودهم منفعة، ولكن إذا ضاع منهم الهدف واستروحوا المناظرة والمباحثة، ولم يمضوا على طريق الآخرة، ولم يشغلوا القلب بالإصلاح والارتباط بالحق، فلا يجب أبداً اعتبارهم علماء دين. إن المتكلم يشترك مع عامة الناس في المعتقدات والسلوك إلا أنه أيضاً موفق في المهارات وفي صنعة الجدل وفي القدرة على حراسة هذه المعتقدات (١٠٢).

وإذا كان العلم الحقيقي هو معرفة حضرة الحق جل وعلا، فلا يظن شخص - والعياذ بالله - أنه يستطيع الحصول على هذا بعلم الكلام، ولكن من الممكن أن يكون الكلام حجاباً وستراً له.

«فأما معرفة الله تعالى وأفعاله وجميع ما أشرنا إليه في علم المكاشفة، فلا يحصل من علم الكلام، بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً عنه، وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التي جعلها الله سبجانه مقدمة للهداية...» (١٠٣).

«إذا قيل إنه معلوم أن مكانة المتكلم في حراسة معتقدات عامة الناس من اضطرابات أهل البدع... وأن مكانة الفقيه هي حفظ القانون الذي بمساعدته يمنع السلطان الظالم من الإساءة للآخرين... فإن هاتين المرتبتين وتلك المكانة بالقياس لعلم الدين في مكانة متدنية. وفي الوقت نفسه هناك علماء مشهورون بالفضل والرفعة بين

الامة، هؤلاء لم يكونوا إلا فقهاء ومتكلمين، وهم عند الله رجال في مرتبة عالية رفيعة، ثم بعد ذلك كيف تُعتبر مكانتهم بالقياس لعلم الدين مكانة منخفضة وفي الحضيض؟!». إن الغزالي في إجابته على هذه الإشكالية، أحال القراء إلى تاريخ صدر الإسلام على أساس ما ادعاه من أن فضل الصحابة الرفيع ليس مرجعه صناعات الفقه والكلام، ولكن معرفتهم الحقيقية بحضرة الحق، وحتى أشخاص مثل عمر لم يكونوا قط أهل كلام، بل «هو الذي سدّ باب الكلام والجدل...»^(١٠٤) ويقول:

وأما قولك: إن المشهورين من العلماء هم الفقهاء والمتكلمون، فاعلم أن ما ينال به الفضل عند الله شيء، وما ينال به الشهرة عند الناس شيء آخر، فلقد كانت شهرة أبي بكر الصديق - رضى الله عنه - بالخلافة، وكان فضله بالسر الذي وقر في قلبه، وكانت شهرة عمر - رضى الله عنه - بالسياسة، وكان فضله بالعلم بالله الذي مات تسعة أعشاره بموته، ويقصده التقرب إلى الله - عز وجل - في ولايته وعدله وشفقته على خلقه وهو أمر باطن في سره، فأما سائر أفعاله الظاهرة، فيتصور صدورها من طالب الجاه والاسم والسمعة والراغب في الشهرة، فتكون الشهرة فيما هو المهلك، والفضل فيما هو سر لا يطلع عليه أحد، فالفقهاء والمتكلمون مثل الخلفاء والقضاة والعلماء^(١٠٥).

وفي رأى الغزالي أن الأمر مرتبط بما في نية الفقهاء والمتكلمين وبما في قصدهم؛ لذلك سوف يتفاوت مقامهم المعنوي والآخرى إذا كان القصد هو القربى من الله والتطهر من الرياء والأنانية، وأن أصحاب هذا (القصد) هم من السعداء، ثم أضاف بعد قليل:

وأقسام ما يتقرب به إلى الله تعالى ثلاثة: علم مجرد وهو علم المكاشفة، وعمل مجرد وهو كعدل السلطان مثلاً وضبطه للناس. ومركب من عمل وعلم وهو علم طريق الآخرة، فإن صاحبه من العلماء والعمال جميعاً، فانظر إلى تفكك أتكون يوم القيامة في حزب علماء الله، وعمال الله تعالى، أو في حزبيهما فتضرب بسهمك مع كل فريق منها، فهذا أهم عليك من التقليد لجرد الاشتهار كما قيل:

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به - في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل^(١٠٦)
ويرتبط بهذا، النية التي انطوى عليها العلم والعمل.

عموماً، في رأى الغزالي أن العلم الحقيقي هو علم الباطن، وأن الفقه والكلام هما علم الظاهر، وأن الفقه بشكل خاص هو علم الدنيا. وأن العلم الحقيقي ليس بالقياس والقال، بل بالدرس والبحث الذي يرسخ بالقلب إثر المجاهدة وتركيز النفس والصفاء؛ أما غير ذلك فهو باطل، أو هو فقط يحل عقد الأمور الدنيوية، والفقه هو علم توضيح القانون، القانون الذي هو عماد السياسة، والسياسة هي قوام الجمع والمجتمع البشري في هذه الدنيا.

إن حملات الغزالي ضد الفلسفة قد ساعدت فعلياً على سيطرة النظرة الظاهرية والسطحية في العالم الإسلامي، والأمر الذي يجب الإشارة إليه، هو أن أفق رؤية الغزالي للعالم والفكر كان أرحب وأسمى من أفق السطحيين الضيق والمظلم.

على الرغم من أن الهجوم المدمر للغزالي على التمثل (إعمال العقل) الفلسفي، قد ساعد بالفعل على هيمنة النظرة السطحية في الإسلام وتسلط أهل الظاهر، ولكن كما أشير، فقد كان أفق رؤية الغزالي للعالم والفكر أوسع وأرحب من الأفق الضيق المظلم للسطحيين.

كان الاهتمام الذي أبداه الغربيون بأفكار الغزالي، موجهاً أكثر نحو الجوانب السلبية لهذه الأفكار، تلك الجوانب التي جعلت - على حين غرة - الفلسفة وما بعد الطبيعة العقلانية القديمة، والتي تنتمي للقرن الوسطى، تهتز تحت ضرباته، ولهذا يمكن مقارنة الغزالي بأمثال «ويليام أكامي» وغيره ممن هاجموا الكثير من مبادئ الفلسفة دفاعاً عن الديانة المسيحية وشريعته، وذلك حتى يتمكنوا من إثبات تدخل القدرة الإلهية ومشية الحق عز وجل، في كل مكان. وينبغي العلم أن أمثال «ويليام أكامي»، قد فتحوا، عند وضعهم أصل العلاقة بين علة الفلسفة ومعلولها موضع شك، فتحو الطريق أمام من جاء بعدهم لكي يصبحوا عن طريق النقد الشديد للفلسفة القديمة، طلائع «عقل العهد الجديد للتاريخ»؛ ذلك العقل الذي سمى أصحابه، دون أى التزام بالمعايير الدينية والمعتقدات الخاصة بالوحى، إلى تنظيم الحياة بعيداً عن معايير أصول الدين وما بعد الطبيعة والفلسفة العقلانية، وبدلاً من التأمل في حقيقة الوجود، نراهم يقومون بمعالجة الظواهر التي تعترض الإنسان وتبدل أصل التفسير الفلسفي للعالم، إلى محاولة لتغيير الظواهر المخفية؛ وهو الأمر، الذي على الرغم من أنه كان في بداية العهد الجديد للتاريخ سبباً في تغير تصورات الإنسان، وأظهر مجال سيطرة

الإنسان على العالم، إلا أنه لم يمر وقت طويل حتى وقعت حياة البشر في مضيق الآفات والاضطرابات الأمنية الشديدة، لأن الخراب الناشئ عن تقطع فكر العالم المثلّي بالمنازعات لم يكن أقل من بلايات أصحاب الألفق الضيق من أهل الظاهر وأهل الشرع الذين ينتمون للقرون الوسطى والحكومات الاستبدادية المنتهية للدين.

على أي حال يجدر بنا استخلاص العبر من تجارب البشر.

* * *

هوامش ومصادر المبحث الثاني

- (١) مسيرة الفلسفة في العالم الإسلامي، ماجد فخري، الترجمة الفارسية، مركز النشر الجامعي، ط١، ١٣٧٢ ش، ص ٢٢.
- (٢) نفسه، ص ٢٢٢.
- (٣) نفسه، ص ٢٢٤.
- (٤) إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢ هـ، ١٩٨٢ م، ص ٦٤ - بتصرف قليل.
- (٥) نفسه، ص ٦٥.
- (٦) نفسه، ص ٦٦.
- (٧) نفسه، نفس الصفحة.
- (٨) تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كربين، ترجمة د. أسد الله المبشرى، مؤسسة نشر أمير كبير، ١٣٧١ ش، ص ٢٥٢.
- (٩) مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، د. ت، ص ٤٦٧.
- (١٠) تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، حنا الفاخوري، خليل الجبر، ترجمة عبدالمحمد أبتي، كتاب الزمان، ط١، ١٣٥٥ ش، ص ٢٤٧.
- (*) لم ينزو الحسن البصري، بل جاهد بالكلمة في الله حق جهاده (الترجمة).
- (١١) نفسه، ص ٢٤٧-٢٤٨.
- (١٢) مسيرة الفلسفة في العالم الإسلامي، ماجد فخري، الترجمة الفارسية، نشر مركز النشر الجامعي، ط١، ١٣٧٥، ص ١١٢.
- (١٣) نفسه.
- (١٤) نفسه.
- (١٥) نفسه.
- (*) الثبوتية هي القول بالهين أحدهما للخير (أهورامزدا) والآخر للشر (أهرمين)، كما تؤمن بذلك المجوسية (الترجمة).
- (١٦) نفسه، ص ١١٤.
- (١٧) نفسه.
- (١٨) نفسه، تستطيع الاطلاع على معلومات أكثر عن الرازي وحياته وأثاره في كتابين للدكتور محمود نجم الآبادي، أرجع إلى ١ - محمد بن زكريا الرازي الطبيب الفيلسوف والكيميائي الإيراني، ٢ - مؤلفات ومصنفات أبي بكر محمد بن زكريا الرازي، واللذين

نشر: الأول عام ١٣٧١ ش عن طريق دار نشر جامعة الرازي، والثاني عن طريق دار نشر جامعة طهران (ط) وبناء على ما ورد في الكتاب المذكور، فإن آثار الرازي عددها ٢٧١ كتاباً.

(١٩) مطالعات تطبيقية في الفلسفة الإسلامية، تأليف سعيد الشيخ، ترجمة: مصطفى محقق داماد، شركة الخوارزمي المساهمة للنشر، ط١، ص ١٠٤.

(٢٠) نفسه، ص ١٠٥.

(٢١) مسيرة الفلسفة في العالم الإسلامي، ص ١١٩.

(٢٢) نفسه، ص ١١٦.

(*) القول بإزالية النفس أي يقدم العالم قول يوناني.

(٢٣) نفسه، ص ١٢٢.

(٢٤) نفسه.

(٢٥) نفسه.

(٢٦) نفسه، ص ١١٦.

(٢٧) نفسه، نفس الصفحة.

(٢٨) نفسه، ص ١٢٢-١٢٣.

(٢٩) مطالعات تطبيقية في الفلسفة الإسلامية، ص ١١١.

(٣٠) نفسه، ص ١١٢.

(٣١) إحصاء العلوم، الفارابي، ترجمة حسين خديج، شركة النشر العلمية والثقافية، ١٣٦٤ ش، مقدمة المترجم، ص ٢٩.

(*) المقصود من حدود القرن الخامس الميلادي حتى أواسط القرن الخامس عشر، أو حتى فتح القسطنطينية على يد السلطان محمد الثاني العثماني المعروف بالفتح.

(٣٢) تاريخ الفلسفة، كاپلستون، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي، شركة النشر العلمية والثقافية ونشر سورش، طهران، ١٣٦٨، ج ١، ص ٢٧ (بالفارسية).

(٣٣) نفسه، ص ٢٧-٢٨.

(٣٤) الفلسفة الحديثة للفارابي، رضا داوي، المجلس الأعلى للثقافة والآداب، مركز الاستعلامات والعلاقات الثقافية، طبعة زر، ١٣٥٤ ش، ص ٢١٠.

(٣٥) نفس، ص ٢٠١، ٢٠٢.

(٣٦) نفسه، ص ٢١٠.

(٣٧) نفسه، ص ٢١١.

(٣٨) نفسه، ص ١٨٩-١٩٠.

(٣٩) نفسه، ص ٢١٠.

(٤٠) نفسه، ص ٢١٢.

(٤١) نرى أن التشكيك في نسبة فصوص الحكم إلى الفارابي، أمراً في غير موضعه، أرجع بهذا الخصوص إلى رأي المحقق أية الله حسن زاده الأملی على مقدمة كتاب فصوص الحكم على فصوص الحكم وإثبات صحة انتساب الكتاب إلى الفارابي.

(٤٢) الفصل ٢٢، ص ١١١. يجب أن نذكر أن ما كُتِبَ هنا نقل عن فصوص الحكم عن نص كتاب الفصوص الذي ورد في كتاب فصوص الحكم لأية الله حسن زاده الأملی، ط١، عام ١٣٦٥ ش. والمقصود من الصفحات هي صفحات هذا الكتاب الذي ورد بصفحته نص فصوص الحكم للفارابي.

(٤٣) نفسه، ص ١١٧.

(٤٤) فصل ٢٧، نفسه، ص ١٢٥.

(٤٥) نفسه، ص ١٤٨.

(*) المقصود بالعنوان أن فلسفة الفارابي تعنى بالعالم كله.

(٤٦) كتاب الحروف، الفارابي، شرح محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ص ٢٥، ١٩٩٠ م، ص ١٣١.

(٤٧) نفسه، ص ١٣٢.

(٤٨) نفسه، ص ١٣٥.

(٤٩) نفسه، نفس الصفحة.

(٥٠) نفسه، ص ١٣٧.

(٥١) نفسه، ص ١٣٧-١٤١.

(٥٢) الخطابة صناعة علمية من الممكن استخدامها في إقناع الجمهور بما يجب أن يصدقوا. أساس الاقتباس، خواجه نصير الدين الطوسي، تصحيح مدرس رضوي، جامعة طهران، ١٣٦٧، ص ٢٩.

(٥٣) كتاب الحروف، ص ١٤٢.

(٥٤) نفسه.

(٥٥) نفسه، ص ١٤٣-١٤٨.

(٥٦) «الجدل فن علمي يقوم على بسط الحجة من مقدمات المسلمات للمسائل المطلوب إثباتها؛ بعبارة أخرى هو الفن الذي يقتضي إمكانه بحسب المسلمات أو رفضه بحسب الإرادة، وعلى الاحتران من وجود التناقض حين المحافظة على الوضع»، أساس الاقتباس، مرجع هامش (٥٢) - ص ٤٤٤.

(٥٧) السفسطة أو المغالطة: «هي كل قياس ينتج عنه مخالفة الوضع. وذلك باعتبار تبكيك صاحب هذا الوضع؛ وتكون مادة القياس كأنها حق أو مشهورة، وتكون صورتها مع ذاتها منتج هذا التبكيك الدلالي (البرهاني) أو الجدلي... وإذا لم يكن حقاً ومشهوراً أو صورتها ليست هكذا، فيجب ولا محالة أن يكون متشابهاً مع الحق أو المشهور... وسبب

هذا لا يكون إلا الخطأ أو المغالطة. ثم أطلقوا على المتشبهين بالبرهان لقب سوفسطائي
وعلى طريقتهم السفسطة، والمتشبهين بالجدل: المشاغبيين وطريقتهم المشاغبية - نفسه،
ص ٥١٥.

(٥٨) ترجم الفارابي السفسطة إلى الفلسفة الخاضعة (الموهبة)، إحصاء العلوم، الفارابي،
ترجمة خديج، شركة النشر العلمية والثقافية، ١٣٦٤ ش، ص ٦٥.

(٥٩) كتاب الحروف، ص ١٥٠-١٥١.

(٦٠) نفسه، ص ١٥١-١٥٢.

(٦١) نفسه، ص ١٥٢.

(٦٢) نفسه، ص ١٣٢.

(٦٣) نفسه، نفس الصفحة.

(٦٤) نفسه، ص ١٥٢.

(٦٥) نفسه، ص ١٥٤.

(٦٦) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٥ م، ص ١٠٦، ١٠٧.

(٦٧) كتاب الحروف، ص ١٢٤.

(٦٨) نفسه، ص ١٢٣.

(٦٩) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٥ م، ص ١٢٥.

(٧٠) نفسه، ص ١٢٥، ١٢٦.

(٧١) نفسه، ص ١٢٦، ١٢٧.

(*) نظرية الفيض (العقول العشرة) نظرية يونانية سيأتى المزيد عنها فيما بعد.
(٧٢) إحصاء العلوم، الفارابي، ترجمة حسين خديج، شركة النشر العلمي والثقافي،
١٣٦٤ ش، ص ٢٩.

(٧٣) نفسه، ص ٣٠.

(٧٤) نفسه، ص ٢٧، ٢٨.

(٧٥) تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، دار المشرق، بيروت، ط ٤، ١٩٩٠ م، ص ٣٧-٣٨.

(٧٦) نفسه، ص ٣٨.

(٧٧) نفسه، ص ٢٨، ٢٩.

(٧٨) نفسه، ص ٤٠.

(٧٩) نفسه، ص ٤١، ٤٢.

(٨٠) نفسه، ص ٤٢.

(٨١) نفسه، ص ٤٤، ٤٥.

(٨٢) نفسه، ص ٨٦، ٨٧، تحقيق د. سليمان دنيا، طبعة دار المعارف.

(٨٣) نفسه، ص ٢٥٤.

(٨٤) فضائل الأئمة من رسائل حجة الإسلام، تصحيح عباس إقبال، ابن سينا، طهران،
١٣٣٣ ش، ص ١٢.

(٨٥) إحياء علوم الدين، الإمام أبو حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢ هـ، ص ٢.

(٨٦) تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، ص ٥٢٢.

(٨٧) إحياء علوم الدين، ص ١٩.

(٨٨) نفسه، نفس الصفحة.

(٨٩) نفسه، ص ١٩، ٢٠.

(٩٠) نفسه، ص ٢٠.

(٩١) نفسه، ص ٢١.

(٩٢) نفسه، نفس الصفحة.

(٩٣) نفسه، نفس الصفحة.

(٩٤) نفسه، ص ١٦.

(٩٥) نفسه، ص ٢١.

(٩٦) نفسه، نفس الصفحة.

(٩٧) نفسه.

(٩٨) نفسه، ص ١٧.

(٩٩) نفسه، نفس الصفحة.

(١٠٠) نفسه، ص ٢٢.

(١٠١) نفسه، ص ٢٣.

(١٠٢) نفسه، ص ٢٢، ٢٣.

(١٠٣) نفسه، ص ٢٣.

(١٠٤) نفسه، ص ٢٣.

(١٠٥) نفسه، ص ١/٧٠ - دار صلاح الدين.

(١٠٦) نفسه، ص ١/٧٠-٧١، دار صلاح الدين.

الجزء الثانى
من تاريخ الذاكرة

المبحث الأول

الفلسفة السياسية

الفارابي (٢٥٧-٣٢٨ هـ. ق)

١ / ١ - غياب^(١) الفكر السياسي عند المسلمين

وتبرير السياسات المستبدة

بدأ التفكير، في شؤون السياسة^(٢) أي حكومة المجتمعات الإنسانية، والتأمل^(٣) في المدينة^(٤) (الدولة) - بمعناها الذي يختلف اختلافاً جوهرياً عما نقصده اليوم بالمدينة - في العالم الإسلامي بالفارابي، ومن أسف أنهما انتهيا به أيضاً.

وجدير بالذكر أن الفارابي قد أعطى اسم المدينة الفاضلة لمدينته التي تخيلها أسوة بجمهورية أفلاطون في كتابه «السياسة». وإذا كان الفارابي يتحدث عن مجتمع المدينة الفاضلة، فليس معنى ذلك أن كلامه خاص بالمدينة، ذلك أن كلامه إنما يصبق على المجتمع الأكبر الذي هو العالم كله، وعلى المجتمع المتوسط الذي هو القطر، وعلى المجتمع الأصغر الذي هو المدينة وما يحيط بها من قرى تابعة لها.

ولفظ المدينة كما قلنا سابقاً يختلف معناه عما نريد به اليوم اختلافاً جوهرياً، فالمدينة في اليونان ذات جانب معنوي وسياسي، وهي أحد مظاهر هوية الناس الذين يعيشون فيها، وإن إنسانية الإنسان إنما تتحقق في متن المدينة، لقد كانت بلاد اليونان مدناً مستقلة تلي كل واحدة أمر نفسها، وكانت النظم السياسية لهذه المدن متنوعة رغم اشتراكها في صفة الاكتفاء الذاتي، وقد تزامن تطور الفلسفة اليونانية مع نشوء الحياة السياسية فيها، وهو ما يدعى بعصر المدينة.

ويعد الفارابي هجر بعض الفلاسفة المسلمين الاستغراق في التفكير في حقيقة السياسة وفيما ينبغي عمله إزاء الأصلح منها، وقصروا جهودهم التأملية على الأمور

To: www.al-mostafa.com

الإلهية والشئون الربوبية وهو ما يسمى بعلم الأمور الإلهية (أحد أقسام الفلسفة النظرية) تاركين بذلك التفكير في سياسة المدينة والأمة والملك (أحد أقسام الفلسفة العملية).

أما البعض الآخر من الفلاسفة وهم الذين انشغلوا بالفكر السياسي، فقد قاموا بتبرير السياسات الاستبدادية^(٥)، أي تلك السياسات القائمة على الاستبداد الذي يمثل شكلاً من أشكال الحكم، يستقل فيه بالسلطة شخص أو حزب، ولا يهمه إن رضى شعبه أو سخط، وذلك تمت تأثر هؤلاء الفلاسفة بسياسات ما قبل الإسلام ومتأسين على وجه الخصوص بالتجربة السياسية للإيرانيين، ومن ثم قام هؤلاء الفلاسفة بدفع هذه السياسات إلى النموذج الذي يمثل نظام الحكم الإيراني في عصر الدولة الساسانية، تلك الدولة التي كانت تسمى «إقليم إيران»^(٦).

وإذا ذكر أمام هؤلاء الفلاسفة موضوع «سياسة المدن»، وجدناهم يردنون أفكار الفارابي أحياناً وأفكار فلاسفة اليونان القديمة أحياناً أخرى، تريبداً يفاوضاً يخلو من التفكير والتروي.

أما فيما يتعلق بالمستبددين أنفسهم، فما كان منهم عندما يتلقون توصية برعاية العدل بين الناس، سوى النظر إلى هذه التوصية على أنها اقتراح بالتخفيف من حدة ضرر السياسة الاستبدادية، وأنه من شأن هذا الاقتراح تثبيت الأمر الواقع الذي يحتل المستبد فيه الركن الركين، وليس تغيير أساس هذه السياسة.

٢/١ - السياسة، قسماً من الفلسفة

تمثل السياسة في رأى الفارابي أحد أقسام الفلسفة، وهي قابلة للانسجام مع سائر أقسام الفلسفة الأخرى، بحيث يتسنى للفيلسوف عرضها في حالة انسجامها مع سائر هذه الأقسام، فتنبو معها في صورة هيئة فلسفية واحدة.

٣/١ - تأخر الفكر السياسي للفارابي بأفلاطون وأرسطو

والتقليد الذي يتبعه الفارابي عند طرح أفكاره السياسية هو نفس تقليد فيثاغورس اليونان، والتصورات السياسية له، وكذلك أفكاره عن العالم مأخوذة من جذور الفلسفات اليونانية.

٤/١ - الأفكار السياسية بعد الفارابي

لا ترتبط الأفكار السياسية التي راجت بعد الفارابي بالسياسة المدنية^(٧)؛ ذلك أن معظم الكتاب الذين جاؤا بعد الفارابي كانوا من أهل الممارسة العملية للحكم، وقد قام هؤلاء الكتاب بالتأمل في العلاقات السياسية للمجتمع دون أن يكونوا من أهل الفكر الفلسفي؛ وقاموا بدور في تأسيس المنظمة السياسية للدولة وتدوين الأيديولوجية السياسية لها، ولذا ينبغي البحث في كتبهم السياسية عن أبرز المواضيع التي تتناول الاستبداد بالشرح والتحليل.

٥/١ - الموضوع الرئيسي لكتابي الفارابي

تمثل السياسة الموضوع الرئيسي للكتابين الفيلسوفين «السياسة المدنية» و«آراء أهل المدينة الفاضلة».

٦/١ - الله والإنسان داخل هيئة الوجود (خلق العالم)^(٨)..

التفكير: أساس خلق العالم

الإنسان في نظر الفيلسوف كائن له وجوده داخل هيئة الوجود التي يأتي على رأسها الله عز وجل (السبب الأول) وهو الموجود الأعلى أي خالق جميع الموجودات. إن الله سبحانه وتعالى صدر عنه كل أنواع الموجودات بما في ذلك الملائكة والكواكب وعناصر الطبيعة.

١ - العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب)

٢ - المعادن.

٣ - النباتات.

٤ - الحيوان غير الناطق.

٥ - الحيوان الناطق (الإنسان)^(٩)

(*) ولعلنا لاحظنا أن خلق العالم طبقاً لنظرية الفيض، أساسه هو التفكير الذي بدأ بتفكير السبب الأول في ذاته ثم بتفكير العقول (الملائكة) في ذات الله عز وجل ثم في نواتها. (المترجم).

٧/١ - الفيلسوف يبحث عن سعادة الإنسان

ترتبط سعادة الإنسان بوجوده داخل نظام الوجود القوى العقلاني المذكور. ويسعى الفيلسوف للوقوف على هذه السعادة من خلال وجوده في هذه الهيئة، كما يسعى لإرشاده إلى طريق السعادة.

٨/١ - فضل الملك العاشر (العقل العاشر) على الإنسان

العقل العاشر هو مدبر الحياة المادية والعنوية للإنسان، وهو يعمل على توصيله إلى أرقى مراتب الكمال الخاصة به، وهي السعادة القصوى. وشرط هذا الكمال مفارقة النفس البشرية للأجسام والوصول إلى المرتبة التي لا يكون محتاجاً عندها في قوامه إلى الأمور المادية والجسمانية.

٩/١ - قوى الإنسان

للنفس الإنسانية العديد من القوى نشرحها على النحو التالي:

١ - **العقل الإنساني**^(١): ويسميه الفلاسفة القوة الناطقة، النفس الناطقة. وتمثل قوة العقل أسمى وأهم ما في وجود الإنسانية، فبقوة العقل يتعلم الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها يفكر فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، وبها يدرك النافع والضار والمفيد والمؤذي. وتنقسم هذه القوة من ناحية الوظيفة والمهمة إلى قسمين:

(أ) قسم يستطيع به الإنسان اكتساب العلوم ويسمى في لغة الفلسفة: القوة الناطقة النظرية، أو القوة العاملة، أو العقل النظري، أو الناطقة النظرية. وقد جاء في تعريفها فلسفياً ما يلي:

هي القوة التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعلمه إنسان أصلاً.

وتسمى: الناطقة العملية المهنية.

(ب) **القسم الثاني**: ويستطيع به الإنسان أن يفكر في شيء مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل، وتسمى: الناطقة العملية المروية.

ويسمى هذا القسم من قوة العقل، بنوعيه، في الفلسفة، بما يلي: القوة العاملة، العقل العملي، القوة الناطقة العملية، الناطقة العملية، النفس الناطقة العملية، وأكثرها استخداماً: العقل العملي، والناطقة العملية.

٢ - **القوة الحاسة**: للنفس الإنسانية قوة تتمكن بها من إدراك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع، وتدرك هذه القوة الصالح والمؤذي، ويسمونها الفلاسفة القوة الحاسة أو الحساسة أو الحسية، ويحدث بها - مع الحواس - نزوع إلى ما يحسه فيشتاقه أو يكرهه، وتعمل هذه القوة كما نرى في خدمة القوة النزوعية.

٣ - **القوة النزوعية**: للنفس الإنسانية قوة ينزع بها الإنسان إلى طلب الشيء أو الهروب منه، يشتاقه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنبه، وبها يكره أو يحب، ويصدق أو يعادي، يخاف أو يشعر بالأمان، يغضب أو يرضى، يقسو أو يرحم، إلخ، وهذه القوة تسمى في لغة الفلسفة القوة النزوعية.

٤ - **القوة التخيلية**: للنفس قوة يتمكن بها الإنسان من حفظ ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن معاينة الحواس لها، أو بعبارة أخرى يتمكن بها الإنسان من حفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وهذه القوة تُركَّب بعض رسوم المحسوسات إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض في البقطة أو النوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب، ولها مع ذلك إدراك النافع والضار والمفيد والمؤذي، دون الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق.

٥ - **الإرادة والاختيار**: ليست قوة الإرادة لدى الإنسان سوى نزوع الإنسان إلى ما أدركه، والفيلسوف يفضل أن يسمى النزوع الناشئ عن الإحساس أو التخيل: الإرادة. أما النزوع الناشئ عن الروية (في قوة العقل العملي) أو إعمال العقل (في القوة الناطقة النظرية) فيسميه الفيلسوف الاختيار، وهذا يوجد في الإنسان خاصة، ومن ثم يكون الاختيار أمراً خاصاً بالإنسان. بينما تكون الإرادة أمراً يشترك فيه الإنسان والحيوان.

١٠/١ - أهمية قوة العقل للإنسان

العقل الإنساني (القوة الناطقة أو النفس الناطقة) هو الذي يمنح النفس الإنسانية قوامها الذي يميزها عن سائر الموجودات.

١/٢ - احتياج العقل الإنسانى إلى استشراف الملأ الأعلى، أى الملك العاشر (الوحى أو العقل العاشر)

يحتاج العقل الإنسانى إلى قوة خارجية مؤثرة؛ لتثقله من حالة الاستعداد المحض أو العقل بالقوة - دون الفعل - إلى مرحلة التعقل والتروى، حيث يُسمى حينئذ عقلاً بالفعل، وتتمثل هذه القوة فيما يُسمى بـ «الوحى» فى لغة الدين، وبالعقل الفعال أو العقل العاشر فى لغة الفلسفة، ويتمكن العقل الإنسانى عن طريق مساعدة هذه القوة أن ينتقل إلى مرتبة الإدراك السليم للأشياء، أو مرتبة العقل الفعال، كما يصير عقلاً إلهياً بعد أن لم يكن كذلك.

٢/٢ - الفارابى مفهوم بمصير الإنسان

من الطبيعى أن يكون مصير الإنسان - ذلك الكائن الذى حدد الفارابى مكانته فى سلسلة الوجود كما حدد طبيعته - أمراً يشغل باله، ويبحث عن سعادته، ولكن ماهى السعادة بالنسبة للإنسان؟

٣/٢ - السعادة

السعادة هى أن يصبح عقل الإنسان راشداً وعظيماً إلى درجة يمكن معها أن يصبح متحرراً من عالم المادة الضيق، ومن ثم يدخل الإنسان، ذلك الإنسان الأرضى الطبيعى زمرة الموجودات الراقية. ولكن كيف يتحقق هذا الأمر؟

وللإجابة على هذا السؤال ينبغى الالتفات إلى النقاط التالية:

- السعادة غاية نهائية وليست وسيلة لتحقيق شئ آخر، وينبغى السير قدماً نحوها.

- الأفعال التى تتدخل فيها إرادة الإنسان ويهدف منها إلى بلوغ السعادة، لابد أن تكون أفعالاً جميلة.

- لابد أن يكون للنفس صفات راسخة (ملكات) تصدر عنها هذه الأفعال، وتسمى هذه الصفات الفضائل، أى أن الفضائل هى مصدر هذه الأفعال الجميلة.

إذن:

الفضائل هى السبيل إلى سعادة الإنسان.

مع العلم بأن الأفعال والصفات التى توصل إلى السعادة هى الخير، بينما تكون الأفعال التى تغلق طريق السعادة فى وجه الإنسان هى الشر.

٤/٢ - علاقة السعادة بالخير والشر

- الخير النافع فى بلوغ السعادة قد يكون شيئاً خارجاً عن إرادة الإنسان (أى شيئاً مما هو موجود بالطبع فى لغة الفلسفة)، وقد يكون بإرادة.

- الشر الذى يحول دون السعادة قد يكون خارجاً عن إرادة الإنسان، وقد يكون بإرادة.

- الخير الإرادى والشر الإرادى (الجميل والقيح) يصدران عن الإنسان خاصة.

- الخير هو طريق الوصول إلى السعادة، والشر يحول دونها.

٥/٢ - منبع الخير الإرادى لدى الإنسان هو قوة العقل النظرى

جدير بالذكر أن منبع الخير الإرادى لدى الإنسان، فى تحليله النهائى، هو قوة العقل النظرى، التى تحدثنا عنها سابقاً عند الإشارة إلى قوى النفس الإنسانية.

٦/٢ - العقل النظرى يسخر قوى النفس الأخرى للتعاون معه، بغية قيام الإنسان بفعل الخير

يمكن بيان تسخير العقل النظرى^(١٠) لساثر قوى النفس الأخرى: العقل العلى، القوة النزوعية، المتخيلة، الحساسة، لخدمته، بغية قيام الإنسان بفعل الخير على النحو التالى:

١ - قوة العقل النظرى هى القوة الوحيدة التى تستطيع أن تعقل السعادة وتتعرف عليها.

٢ - إذا ما أصبح الإنسان عارفاً بالسعادة، اشتاق إليها بما لديه من قوة نزوعية.

٢ - ثم تقوم قوة العقل العملى^(١١) بعملها، حيث تتعرف بالرؤية على الأفعال التى توصل إلى السعادة.

٤ - إذا عرف الإنسان هذه الأفعال بما لديه من قوة العقل العملى، يقوم بإنجازها عن طريق مساعدة آلات القوة النزوعية.

٥ - ثم تقوم قوتها الخيال والحس بمعاونة العقل النظرى، حيث تعينانه على إنهاض الإنسان نحو الأفعال التى ينال بها السعادة.

٦ - إذا ما تحقق ذلك كله، فإن كل ماسيصدر عن الإنسان يكون خيراً، خيراً فحسب، فيما عدا ذلك تكون أفعال الإنسان كلها شراً، سواء كان هذا الأمر ناشئاً عن جهله بالسعادة، أو علمه بها دون أن يجعلها هدفاً له ولم يتشوق إليها، بل جعل غايته التى يتشوق إليها فى حياته شيئاً آخر سوى السعادة، فاستعمل سائر قواه: لينال بها تلك الغاية فى ذلك الطريق المتحرف، حينئذ يكون كل ما يصدر عنه من أفعال شراً (قد أفلح من زكاهما وقد خاب من دسأها).

٣ - هل بلوغ السعادة أمر خاص بالإنسان فقط؟

١/٣ - السعادة تتيسر داخل المجتمع

إن سعادة الإنسان مرهونة بتحليه بالفضائل. ولكن أين الفضيلة وكيف تتيسر؟ تتيسر داخل المجتمع والمدينة، وهكذا تتجلى الرؤية السياسية المميزة للفارابى. ويحتاج الإنسان فى قوامه ومن أجل الوصول إلى أعلى درجات الكمال إلى العديد من الأشياء التى يستحيل عليه التوصل إليها بمفرده، نظراً لاحتياجه إلى الجماعة التى يحقق كل فرد فيها، شيئاً له من هذه الاحتياجات.

٢/٣ - بما أن الإنسان كائن سياسى، إذن السياسة ذات مغزى فى نظام الوجود

يعد الفارابى الإنسان مدنياً (سياسياً) بالطبع، ويخلص إلى أنه فى أعماق طبيعته كائن سياسى، مع الأخذ فى الاعتبار أن هذا الكائن نفسه جزء من نظام الوجود المتقن، وأن السياسة جزء مهم من وجود الإنسان، ومن ثم تمثل السياسة مغزى

فى مجموعة النظام الأكبر (نظام الوجود)، ذلك النظام الذى يبدأ بالله عز وجل (السبب الأول) ويمر بسلسلة مراتب الوجود الأولى حتى يصل إلى عالم الطبيعة الذى يمثل الإنسان خير ما فيه.

٤ - ماهى السياسة أو العلم المدنى؟

١/٤ - مهمة السياسة (العلم المدنى)

تبحث السياسة فى السعادة الحقيقية، وفى تمييزها عن السعادة الكاذبة، ويميز الفارابى بين السعادة الحقيقية والسعادة المظنونة. فالسعادة الحقة تُنال بالأفعال الجميلة والفضائل، والسعادة المظنونة هى التى يظن أنها تكمن فى اللذة والثروة و... إلخ. كما تبحث السياسة فى الشرائع والقوانين التى يضعها الحكام للمدن والأمم (أى السنن الإرادية)، وفى الطبائع الفطرية التى تصدر عنها أفعال الناس والتى تمثل وسيلة الوصول إلى السعادة الحقيقية، وكذلك فى الأفعال التى تحول دون الوصول إليها، (أى الملكات والأخلاق والسجايا والشميم)، وتميز السياسة بين الأهداف (أى الغايات) التى يرمى إليها الإنسان من أفعاله، وهذه الغايات هى الخيرات، والخيرات كثيرة، ولكن أقصاها وأكملها هى السعادة، على أن المرشد إلى السعادة هو الفضائل، ولكن كيف يمكن التوصل إلى الفضيلة؟ وبالتالي إلى السعادة؟

٢/٤ - كيف يكون الإنسان صاحب فضيلة؟

وما هو دور الحكومة فى ذلك الأمر؟

تتمثل الطريقة التى يمكن بها للإنسان أن يكون صاحب فضيلة فى أن تكون الأفعال والسنن الحسنة منتشرة فى المدن والأمم، بحيث يشترك جميع الناس فى ممارستها.

ولا يتحقق هذا الأمر إلا عن طريق رئاسة (حكومة) تقوم بنشر هذه الأفعال والسنن الحسنة فى المدن والأمم، وينبغى على الحكومة أن تجتهد فى الحفاظ على بقائها، وذلك فى إطار اهتمامها بالناس، ويبين العلم المدنى (السياسة) أن تلك الرئاسة

لا تتأتى إلا إذا توافر في رئيس المدينة الفاضلة شرطان: معرفة مكتسبة بالتعلم والممارسة (مهنة أو خدمة)، واستعداد طبيعي (ملكة)، لأنه من شأن هذه الخدمة وتلك الملكة أن يزرعا الخضوع والإذعان في قلوب الناس، وما الملك إلا تلك الخدمة والمهنة، وما السياسة سوى ممارسة هذه المهنة والقيام بها.

٣/٤ - العقل والاختيار يتعاونان على تحقيق ازدهار الاستعدادات أو الكمال البشري لدى الإنسان

يرى الفارابي أن الإنسان لديه بطبعه استعدادات يمكن لها أن تزدهر بعون من إرادته، وبيت القصيد هنا أن هدف الإنسان هو ازدهار هذه الاستعدادات أو ما يسمى بالكمال البشري؛ ذلك الكمال الذي يُعدُّ محصلة تعاون قوتين لدى الإنسان: العقل (القوة الناطقة) والإرادة، فبالعقل يستطيع الإنسان أن يدرك الحقائق كما هي عليه وهذا الأمر يخص القسم النظري من العقل، كما يستطيع أيضاً هذا العقل أن يدرك الأمور المقبولة والجميلة. إذن فالإنسان كما يتفكر في الحقائق ويتفعلها كما هي عليها، يتفكر أيضاً في الأمور الجميلة والمقبولة بما ينبغي أن تكون عليه، مع الأخذ في الاعتبار أن الإدراك وحده لا يكفي للوصول إلى الكمال والسعادة، بل ينبغي أن يظهر في الإنسان الميل والشوق إلى ماتم إدراكه، ومن ثم تحركه قوة ما إلى ما يشاق إليه، وهذه القوة هي الإرادة بمعناها الخاص (الاختيار)، أي قوة التحرك في اتجاه المعقولات والأمور التي هي موضع تفكير، فالإرادة (الاختيار) ترشد الإنسان إلى إدراك (معرفة) أكثر عمقاً من الإدراك الناشئ عن الحس والخيال، ألا وهو الإدراك الناشئ عن العقل، ومن هنا ينشأ الشوق إلى ألوان المعرفة العقلية، ثم التوجه نحوها في نهاية الأمر. إذن فالعقل والإرادة (الاختيار) هما ما يوصلان الإنسان إلى الكمال، وجدير بالذكر في هذا الصدد أنه لا وجود لإنسان بلا فعل، والفعل ينشأ عن الإرادة، ولكن ليس كل فعل من شأنه أن يجعل الإنسان إنساناً؛ لأن الحيوانات أيضاً لها إرادة وفعل، ولكنها إرادة ناشئة عن الحس والخيال، فالحيوان يرى الغذاء ويعرفه فيميل إليه ويريده، وعلى أثر هذه الإرادة يتحرك في اتجاه هذا الغذاء، وهذا التحرك هو فعله، إذن ما يميز الإنسان عن الحيوان نوع خاص من الإرادة اسمه الاختيار، وهذا الاختيار يرشد - كما قلنا سابقاً - إلى معرفة أكثر عمقاً من المعرفة الحسية والخيالية في الإنسان، أي المعرفة العقلانية التي يتلوها إرادة وشوق إلى المعارف العقلية، ومن ثم يتحرك الإنسان نحوها في النهاية.

٤/٤ - الحفاظ على الكمال يساعد على استقرار حب الخير وتحريه، في نفس الإنسان

إذا ماغل الإنسان مُبْقياً على حالة الكمال التي توصل إليها، استقرت فيه حينئذ ملكة حب الخير والتماسه.

٥/٤ - يتحقق الحفاظ على الكمال وحب الخير والتماسه، بالمثابرة والمجاهدة

ويتحقق الأمر المذكور أعلاه داخل الإنسان بالمثابرة والمجاهدة والرياضتين العقلية والعملية.

٦/٤ - العلم المدني (السياسة) يبحث في..

ويبحث العلم المدني في ملكتي حب الخير والتماسه داخل الإنسان. كما يبحث في الأفعال والسلوكيات الصادرة عنهما، بعبارة أخرى يدور العلم المدني حول معرفة السعادة وحول الملكات التي تصدر عنها الأفعال والسلوكيات التي توصل إلى السعادة.

٧/٤ - الإنسان في العلم المدني

إذن الإنسان في العلم المدني كما يعرف هدفه وهو السعادة، يعرف أيضاً الطريق إلى تحقيق هذا الهدف، كما أنه يعرف كيف يرسخ في نفسه الحالة التي تصدر عنها دائماً هذه المعرفة والشوق إلى المعرفة.

٨/٤ - السعادة الواقعية لا وجود لها في هذا العالم

يميل الإنسان إلى أشياء كثيرة، ولكن ليست كلها سعادة، والسعادة الواقعية لا وجود لها في هذا العالم^(١٢)، بل تصبح مؤكدة في العالم الآخر، ويُعدُّ كل نوع من الحركة في اتجاه تلك «السعادة القصوى» خيراً.

٩/٤ - الفارابي؛ ليس هارياً من المجتمع

يتضح من كلام الفارابي عن ضرورة تجمع الناس داخل المجتمع كشرط للوصول إلى السعادة، وعما ينبغي على الإنسان أن يفعله من أجل بناء نفسه وتنمية الملكات داخله والقيام بالأعمال الصالحة داخل المجتمع، حقاً إنه (الفارابي) ليس هارياً من المجتمع.

١٠/٤ - وعزلة الإنسان سبب ضياع الإنسانية

إن حالتى الوحدة والعزلة اللتين يعيشهما الإنسان هما السبب فى ضياع الإنسانية وفقدان الاستعدادات الإنسانية، التى تعدّ تنميتها شرطاً لبلوغ السعادة القصوى.

١١/٤ - أنواع الاجتماعات (المجتمعات) الإنسانية

يقسم الفارابى المجتمعات البشرية إلى مجموعتين: مجتمعات كاملة وغير كاملة؛ والكامل من المجتمعات ثلاثة: العظمى (وهى المعمورة^(١٢) أى العالم) والوسطى (وهى الأمة)، والصغرى (وهى المدينة).

وغير الكامل من المجتمعات هو القرية والمحلة ثم المنزل. والخير الأفضل والكمال الأقصى يُنال بالمدينة. لا بالاجتماع إلى ما هو أنقص منها.

أو بعبارة أخرى يُقسّم الفارابى الاجتماعات الإنسانية إلى مجموعتين: الكاملة وغير الكاملة، ويحسب لكل من هاتين المجموعتين أقساماً:

(أ) الاجتماعات الكاملة، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ - الاجتماع الكبير، أى كل الجماعة البشرية فى جميع أنحاء المعمورة.

٢ - الاجتماع المتوسط، أى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة؛

٣ - الاجتماع الصغير، وهو اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة.

(ب) الاجتماعات غير الكاملة، وتشمل اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم يأتى فى النهاية اجتماع الأسرة وهو أصغرها.

١٢/٤ - عوثة الفارابى

مع أن الفكر السياسى للفارابى مأخوذ من جذور الفلسفة اليونانية، إلا أنه يسلك عند بيان أقسام المجتمع طريقاً آخر غير طريق أفلاطون وأرسطو، وذلك على أثر التغيير الذى طرأ على ماهية المجتمع الإنسانى وتنبه الفيلسوف (الفارابى) إلى هذا التغيير. يعدّ الفارابى المدينة؛ أول مرتبة للمجتمع الكامل، بينما تمثل المدينة فى رأى أفلاطون وأرسطو المجتمع الكامل، حيث يعدّانها الحد النهائى لكمال المجتمع الإنسانى ومحور سعادة المجتمع، على أن الدور المحورى للمدينة، أمر واضح لدى من ألما بأنفكار

فيلسوفى اليونان العظميين، لقد كان للمدينة شأنها فى متددى الفكر السياسى لهذين الفيلسوفين. ولكن هذه النظرة إلى المدينة قد تلاشت بالحلل «تمدن المدينة» إبان سيطرة «فيليب المقدونى» على مدن أثينا وتشكيل إمبراطوريته الواسعة. ومع استيلاء جمهورية الرومان على قسم كبير من العالم، أصبحت فيما بعد إمبراطورية، ودخلت فكرة المدينة فى دائرة النسيان المطلق. وأخذ الرواقيون، الذين كانوا فى الواقع مفكرى إمبراطورية الرومان، يتحدثون عن المجتمع العالمى والقانون الطبيعى، الذى ينبغى أن يحكم كل البشر، لا أهل مدينة ما. يتحدث الفارابى عما يتعلق بهذا العالم. ويقوم بالتأمل فى الوجود والإنسان والمجتمع؛ وذلك لأن الإسلام الذى - كما ذكرنا سابقاً - يُعد قاعدة لنظام اجتماعى كبير يتحدث عن «الأمة» أى عن ذلك المجتمع الإنسانى الذى لا يكتفى بالتجمع فى مدينة ما، كما لا يقنع بتحقيق مصالحه الخاصة وتوفير احتياجاته، فحسب، بل يتحدث عن ذلك المجتمع الذى ينبغى أن يحيط بكل الأرض فى شكل «الأمة». لا شك أن الفارابى قد رأى، تحت تأثير هذه التطورات فى المفاهيم، ضرورة تجديد وجهة نظره فى الأفكار السياسية للسابقين، الذين كان قد تعرف عليهم، وقد كان.

٥ - هل يمكن تأمين السعادة فى أى مجتمع؟

الشرط الحتمى للوصول إلى السعادة هو وجود المجتمع، ولكن أى مجتمع؟ لا يعدّ الفارابى كل مجتمع هو المجتمع الإنسانى المنشود؛ ولذا نراه يُقسّم المجتمعات إلى قسمين: فاضلة وغير فاضلة، على أن المجتمع الفاضل له نوع واحد، بينما ينقسم المجتمع غير الفاضل إلى العديد من الأنواع.

١/٥ - الحكومة غير المستبدة هى محور فضيلة المجتمع فى رأى الفارابى

يرى الفارابى أن محور المجتمع السياسى هو الحكومة، فنحن نرى أن الحكومة الفاضلة أو غير الفاضلة تمثل المحور الأساسى عند حديثه عن وجود الفضيلة أو عدمها داخل المجتمع؛ لأن الحكومة هى التى تنشر الأفعال والأخلاق الصنة فى المدن وبين الناس، وبدونها لا تظهر الفضيلة فى المجتمع ولا تستقر فى وجود الإنسان. وهو بالطبع يقصد الحكومة غير المستبدة التى تلعب إرادة الشعب دوراً فى استقرارها. وكثيراً ما تظهر المجتمعات التى يشيع فيها التعاون بين أفرادها لتحقيق الأهداف الفاسدة، بينما تمثل المدينة والمجتمع اللذان يشيع فيهما التعاون على الأمور التى تحقق السعادة،

المجتمع الفاضل والمدينة الفاضلة، ومن ثم يمكن للمعمورة كلها أن تكون فاضلة لو أن جميع أممها تعاونوا من أجل تحقيق السعادة.

٢/٥ - اختيار المواطن وإرادته هما شرطاً لاستقرار الحكومة..... واجب الحكومة

واختيار المواطن وإرادته هما شرطاً لاستقرار هذه الحكومة. وينبغي على الحكومة أن تسعى للحفاظ على الأخلاق والسلوكيات الطيبة بين أفراد المجتمع: لأن مصلحته ترتبط بانتشار هذه الأخلاق والسلوكيات واستقرارها.

٣/٥ - ورغم ذلك: ليس بمقدور الحكومة أن تلجأ إلى الاستبداد... علاقة الحكومة بالناس

وجدير بالذكر أنه على الرغم من أن الحكومة هي التي تقوم بنشر الأخلاق الطيبة وأن عدلها وصحة تصرفاتها من شروط تحقيق مصلحة المجتمع، تلك المصلحة التي تقوم الحكومة ذاتها بتعيينها، ومع ذلك ليس بمقدورها أن تلجأ إلى الاستبداد عند تطبيق هذه المصلحة، فعلاقة الحكومة بالناس لا تقوم على القهر والاستبداد، بل على التوجيه والإرشاد وخلق النوازع الطيبة فيهم وتقوية ميولهم الأخلاقية، أي ما يسمى الفضيلة.

٤/٥ - كيف يتحقق ظهور الحكومة التي تخلق النوازع الطيبة في الناس؟ ولا يتحقق ظهور مثل هذه الحكومة إلا بعنصرى الاحتراف (الكفاءة) والأمانة، أو بما يُسمى في لغة الفلسفة بقوتى الخدمة والفضيلة، بمعنى أن تعد الحكومة رسالتها خدمة الناس وأن تكون حكومة فاضلة، فهاتان الصفتان تجذبان قلوب الناس وتفرسان في قلوبهم الخضوع والإذعان، على أن هذا الاحتراف (أو هذه المهنة) هو جوهر الملك ومحور المجتمع المدني، ومحصلة هذا الاحتراف هي ما يسمى «السياسة».

٥/٥ - وماذا بعد ذلك؟ لاشيء سوى الطاعة للإرادة العليا

فإذا ما ظهرت مثل هذه الحكومة وصارت موضع رضا الناس، يستقر حينئذ الركن الآخر لنظام المجتمع، وهو طاعة الإرادة العليا، تلك الإرادة التي طالما كانت مضطربة ولا تمثل إرادة الأفراد، انعدم الأمل في تحقيق المجتمع المدني.

٦ - مكانة الرئيس في المجتمع المدني

١/٦ - التشابه بين نظام المدينة الفاضلة وبين نظام الوجود وبين جسد الإنسان

يربط المؤلف هنا بين النظام الذي يسود في المدينة الفاضلة وبين النظام المسيطر على الوجود، بحيث يُشَبَّه النظامين ببعضهما، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يُشَبَّه نظام المدينة الفاضلة بهيئة وجود الإنسان. أي جسمه. فكما جعل الله للكون كله نظاماً، وكما جعل لجسد الإنسان نظاماً، فالمجتمع والمدينة الفاضلة أيضاً نظاماً، وكما يحكم السبب الأول (أي الله عز وجل) سائر الموجودات - فضلاً عن أنه يأتي في أعلى درجة من درجات الكمال - يسرى هذا الأمر أيضاً على جسم الإنسان الذي تأتي فيه أعضاء الجسد من حيث الفطرة والقوى في درجات متفاوتة، ويوجد بينها عضوله السيادة على سائر الأعضاء، ويعد الفارابي القلب صاحب هذه المكانة. والمدينة الفاضلة شبيهة بالجسم الكامل التام الذي تتعاون أجزاؤه لتحقيق الحياة والمحافظة عليها، فكما تخضع مختلف أجزاء الجسم الواحد لرئيس واحد هو القلب، كذلك ينبغي أن يكون الحال في المدينة بحيث يكون رئيسها هو أعلى من فيها ومنظمها ومدبرها.

٢/٦ - لا بد من التربية

(أ) بما أن أفراد البشر ليسوا سواسية^(١٦) في نظر الفارابي من ناحية اختلافاتهم الفطرية.

(ب) وبما أن الفطرات - أو ما نسميه اليوم الجينات - الكامنة في طبائع البشر لا تجبر الإنسان على أداء فعلٍ ما ولا تعمل من نفسها دون تدخل إرادة الإنسان، بل تسهل له إنجاز بعض الأعمال، وتيسر عليه إنجاز أعمال أخرى، وكثيراً ما يكون تغيير فطر الأفراد أمراً بالغ الصعوبة أو غير ممكن في بعض الأحوال.

- إذن: ينبغي أن تحتل التربية مكانة مهمة تبعاً للمنهج الفكري للفارابي؛ لأنها تستطيع أن تعالج الفطرات المنحرفة والمريضة، وكذلك تلعب التربية دورها أيضاً بالنسبة للفطرة الطبيعية السليمة التي هي في حاجة إلى ممارسة الإرادة، فهي تُربى حسب مآلها من استعدادات بحيث تصل من نقطة الاستعداد هذه، إلى أعلى درجات الكمال.

٣/٦ - اختلاف الفطر عين المصلحة، ولكن؟

واختلاف فطر ومهارات أفراد البشر هو عين الحكمة والمصلحة بالنسبة للمجتمع لما له من شئون مختلفة لابد من تحقيقها من خلال تواجد المهارات المختلفة، على أن تكون كل فطرة ومهارة في مكانها المناسب، وبذلك يكون كل المجتمع فاضلاً ويصبح كل أفراد سعاداء؛ إذ أنه على الرغم من أن قيمة المناصب ومكانة الأعمال ليست على درجة واحدة، ولكن تجمعها كلها في نظام واحد يجعل الجميع ينعمون بالخير.

٤/٦ - الأفضل هو من ينبغي أن يكون رئيساً

مع الأخذ في الاعتبار اختلاف الأفراد في القدرات والكفاءات، فلا بد من أن يكون أفضل فرد في المجتمع هو المتولى لزمام الأمور؛ لأنه إذا كانت الحكومة الصالحة هي قوام المجتمع الفاضل، فلا بد إذن من أن يكون أساس هذه الحكومة رئيساً فاضلاً يمثل وجوده الوسيلة الفضلى في تشكيل المدينة، ومثلما يكون بقاء نظام الوجود مرتبطاً بالنسب الأول (الله عز وجل)، ويكون استقرار نظام البدن مرتبطاً بالقلب، يكون كذلك بقاء نظام المدينة واستقرار هذا النظام منوطين بالرئيس الفاضل.

٥/٦ - رئيس المدينة الفاضلة هو من تحققت فيه الإنسانية في أكمل صورة، بمعنى؛

ليس كل فرد في المدينة الفاضلة يصلح لأن يكون رئيساً لها؛ لأنه لا يصلح للرئاسة إلا من كان لديه في فطرته الاستعداد لهذا المنصب ومن كان أيضاً صاحب ملكة إرادية مناسبة، وليس كل فرد يملك هذه الفطرة وتلك الملكة، إن رئاسة المدينة الفاضلة هي أعلى صناعة، حيث تكون كل الصناعات في خدمتها وتابعة لها، ولا يرأس الرئيس أي إنسان آخر مطلقاً؛ لأن الرئيس يكون ذلك الإنسان الذي تحققت فيه الإنسانية على أكملها، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل؛ إذ إن عقله قد اكتسب جميع المعقولات، ومن ثم أصبح عقلاً بالفعل (أي عقلاً مستفاداً وهو العقل الوسط بين العقل الفعال والعقل الهولاني الذي هو عقل بالقوة، خال من كل معقول - آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢٧) كما أن مخيلته يجب أن تكون قد استكملت بحيث تستطيع أن تتلقى في وقت البقطة أو النوم ما يشرقه عليها العقل الفعال من الجزئيات (وتعبر عنه بلغة محسوسة) إما بأنفسها وإما بما يحاكيها، كما ينبغي أن يكون عقله المنفعل - أي عقله

الإنساني - قد وصل في إدراك المعقولات كلها إلى درجة من الكمال بحيث لا يخفى عليه شيء، ويصير عقلاً بالفعل.

بناءً على ما قيل، فالرئيس الأول لمدينة الفارابي، مثلما يكون مطلعاً على الأمور الكلية (العامة) يكون أيضاً مدركاً للمعقولات المجردة والأعيان الثابتة، كما يكون قادراً على إدراك الوقائع المتلاحقة في الماضي والمستقبل والجزئيات، وذلك من أجل التمتع بـ «الروح القدسي» والوصول إلى مرتبة القيادة، ولكي تكون قوة بصيرته أيضاً على درجة يمكن معها الاتصال بالعقل الفعال، وبالتالي يكون جديراً بإدراك الصور العلمية الكلية الموجودة في العقل الفعال، كما تكون قوة عقله العملي على درجة يكون معها قادراً على إدراك جزئيات الأمور والوقائع ومعرفة مكانة الأفراد وحدودهم ووظائفهم في المدينة، بحيث يصبح في النهاية قادراً على الوقوف على مصلحة الفرد والمجتمع.

٦/٦ - أفلاطون: لازوال لفساد المجتمعات البشرية (إلا بالملك الفيلسوف

يعتقد أفلاطون أن الفساد في المجتمع البشري لن يزول إلا بسيطرة الملك الفيلسوف على الأمور واقتزان الحكمة بالسياسة.

٧/٦ - أرسطو: الحكم للفلاسفة وغيرهم

كان أرسطو يعتقد أن فضيلة ممارسة الحكم لا تنحصر في الفلاسفة وأن التوصل إليها أمرٌ ميسر لكل المدنيين؛ ولهذا السبب فقد كان يعتقد أن كل المدنيين ينبغي أن يتعلموا أسرار القيادة، إلى جانب تعلمهم طاعة الأوامر - (المواطنة).

٨/٦ - الاشتغال بالأمور العقلانية هو الفضيلة عند أرسطو

يرى أرسطو أن الفضيلة الأصلية والنهائية تكمن في الاشتغال بالأمور العقلانية، وأن الغاية المهمة للمدينة هو تهيئة المجال لتحقيق مثل هذه الفضيلة.

٩/٦ - أرسطو: التجربة والممارسة هما السبيل إلى الحكم

ويتمثل السبيل إلى ممارسة السياسة (الحكم) لديه في التجربة والممارسة والتدريب والعلم السياسي والمهارة في استخدام هذا العلم.

١٠/٦ - أرسطو: الأخلاق والسياسة يختلفان عن الرياضيات

يذهب أرسطو إلى القول باختلاف الأخلاق والسياسة عن علم مثل الرياضيات اختلافًا تامًا.

١١/٦ - أفلاطون: هناك اتحاد كامل بين الحيات العقلية والأخلاقية والسياسية، وبالتالي؛

يرى أفلاطون وجود اتحاد كامل بين الحياة العقلية والحياة الأخلاقية والحياة السياسية، وأنه باستطاعة الفيلسوف التوصل عن طريق العلم إلى إدراك الفضيلة الأخلاقية وتحصيل الكفاءة اللازمة لإدارة دفة الحكم.

١٢/٦ - أرسطو: هناك انفصال

ولكن الجوانب سالفة الذكر منفصلة عن بعضها البعض في فلسفة أرسطو، ولا علاقة للخير الأخلاقي أو العملي، أي الخير الذي يستطيع الإنسان أن يحصله عن طريق أعماله، بنموذج الخير الذي يقع في مسيرة الجدل العقلي في قمة سلسلة الموجودات.

١٣/٦ - الهدف من الأخلاق عند أرسطو

والأخلاق ليست علمًا دقيقًا مثل الرياضيات، بل هي مجموعة من التعاليم، الهدف منها، أن يصبح الناس أفضل مما هم عليه.

١٤/٦ - الفارابي يشرح نظرية أرسطو في موضوع السياسة والأخلاق

(أ) فضيلة الإنسان هي كمال النشاط العقلي أو علو درجة هذا النشاط.

(ب) الهدف من البحث في الفضائل هو تحقيق مفهوم هذا الضابط (المدير لأمور الدنيا)، الذي هو معقد للغاية ومفعم بالمعاني: لأنه ينبغي تطبيقه على جزئيات حياة الإنسان، ولأن علم الأخلاق ماهو إلا تعليم لنمط السلوك، ووضع جميع الجزئيات موضع اهتمام.

١٥/٦ - أفلاطون: الفلسفة لا تكفي للحكم

عمومًا، فإن الفلسفة بمفهومها لدى أفلاطون هي المعرفة بالحقائق الثابتة والمثالات لا تكفي لتولى الحكم.

١٦/٦ - السياسة في نظر أرسطو

ولكن من وجهة نظر أرسطو في السياسة، فنحن في حاجة إلى نوع آخر من المعرفة، التي تتعلق بسلوكيات الإنسان والأمور الجزئية.

١٧/٦ - الرئيس الأول في رأي الفارابي

ويرى الفارابي أن كفاءة الرئيس الأول ليست مرفوعة بمعرفته بالأمور الثابتة والكلية والسامقة فحسب؛ إذ هو يعلن صراحة أن الرئيس الذي لا منازع له على الإطلاق هو من لا يكون مرسومًا من رئيس آخر، لا في الكليات ولا في الجزئيات ولا في أي أمر من الأمور، فهو من يكون ملزمًا بالفعل بكل العلوم والمعارف، ومعرفته بالأمور الكلية والمفردات لا تُعد أمرًا كافيًا، فهو لكي يكتسب الكفاءة الضرورية لرئاسة المدينة الفاضلة، ينبغي أن يكون ذا قوة إدراك للأحداث المتوالية، كما ينبغي أن يكون على علم باستعدادات الأفراد وقادرًا على تعيين الحدود المناسبة للمواطنين في المدينة ومكانة هؤلاء المواطنين.. أي أن يكون حكميًا نظريًا وعمليًا.

١٨/٦ - طبيعة الرئيس الأول من وجهة نظر أفلاطون والفارابي

على الرغم من أن المعرفة بالجزئيات والأمور العملية والتمتع بمهارة قيادة المجتمع (الحكمة أو الفلسفة)، تعد في رأي الفارابي من شروط الصلاحية بالنسبة للرئاسة، بيد أن الفيلسوف الحاكم (الملك) يتلقى هذه المعرفة، من قبيل تعقل المجردات والكليات والأمور الثابتة من العالم العلوي (الحكمة أو الفلسفة)، وهو على الأقل يحصل على أصول هذه المعرفة وأركانها من هذا المصدر، مع ملاحظة أن مصداقية أصول هذه المعرفة وأركانها وكذلك نتائج هذه الأصول والأركان من الممكن أن تختلف من زمن إلى زمن.

١٩/٦ - رأي أرسطو في الأخلاق والسياسة

تُعد الأخلاق والسياسة في رأي أرسطو أمرًا أرضيًا وهو يُقَلَّل من جوانبهما القدسية.. إلخ.

٢٠/٦ - اتفاق الفارابي وأفلاطون في ضرورة كون الرئيس فيلسوفًا

عموما يتفق الفارابي مع أفلاطون في أن الرئيس لابد وأن يكون فيلسوفًا.

٢١/٦ - رغبة الناس واستقرار المدينة

.. ورغم أن الفارابي لا يقيم وزناً لرأى الناس فيما يتعلق بجدارة الرئيس الأول في الرئاسة، إلا أنه يُعَدُّ الرغبة الحميمة للناس في رئاسته وتبعيةهم الاختيارية له، أمرين لازمين للاستقرار الواقعي والعلمي للمدينة الفاضلة.

٧ - الرئيس الفاضل في رأى الفارابي

١/٧ - نظرة الفارابي للسياسة

مثلما كان الفارابي ينظر إلى القضايا الميتافيزيقية من خلال منظور ديني، كان ينظر إلى القضايا المطروحة على الساحة السياسية كفيلسوف ينتمي للعالم الإسلامي..

٢/٧ - الرئيس فيلسوف و...

الرئيس من وجهة نظر الفارابي هو الفيلسوف الذي يعرف حقائق المعقول في العالم، وهو أيضاً من يدرك كل ألوان الخير ووسائل الوصول إلى السعادة القصوى، ويلم بمستويات الأفراد داخل الجماعة.

٣/٧ - الفلسفة مرشد إلى السعادة

ينبغي أن تكون الفلسفة هي المرشد إلى معرفة السعادة في دنيا الفارابي، على أن الفلسفة تعنى العلم بالحقائق.

٤/٧ - معرفة الحقيقة.. شرط ممارسة الرئاسة

المراء الذي يعرف الحقيقة هو من يمكنه الاتصال بالعقل الفعال، ولا يتحقق هذا الأمر العظيم إلا لمن بلغ عقله مرحلة الكمال النهائي، ولكن كمال العقل لا يكفي لتولى الرئاسة؛ إذ يلزم أيضاً كمال القوة المتخيلة التي تقبل (إما في وقت اليقظة وإما في وقت النوم) عن العقل الفعال الجزئيات (إما بأنفسها وإما بما يحاكيها، ثم المعقولات بما يحاكيها)، فكمال هذه القوة هو شرط الجدارة برئاسة المدينة: «فإذا حصل ذلك في كلاً جزئي قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله (المربي العظيم)، عز وجل، يوحى إليه بواسطة العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه

إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعلقًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً واهباً للمعرفة، منذراً بما سيكون ومخبراً بالجزئيات للحال والمستقبل بفضل قوته المتخيلة، وهذا الأمر مرهون بوصوله إلى مرتبة تعقل الأمور الإلهية وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي أشرنا إليه، وهذا الإنسان أيضاً هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. وهذا أول شروط الرئيس

٥/٧ - شروط أخرى للرئاسة

ما تم توضيحه في الفقرة السابقة يُعَدُّ في نظر الفارابي شرطاً ضرورياً لممارسة الحكم، إلى جانب المعرفة بالحقائق ويعنى السعادة وانخراط، ثم المهارة والقدرة على قيادة المجتمع إلى هذه السعادة وذلك الخير، وبوجه عام ينبغي أن يكون الرئيس الأول صاحب كفاءة نظرية وعملية وفكرية وتنفيذية معاً. وفضلاً عن هذا ينبغي أن يكون حسن العبارة تساعد فصاحة لسانه على إيانة كل ما يضره إيانة تامة، كما ينبغي أن يكون ذا قدرة على الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات يبدنه لمباشرة أعمال الجزئيات.

٦/٧ - هكذا يصبح جديراً بالرئاسة، وهكذا يعد عند القدماء ملكاً.

وموحياً إليه

إن من وصل إلى مثل هذه الدرجة الرفيعة من العلم والعمل، وصار كاملاً بفضل اتصاله بالعالم العلوي واستفادته من التبع الفياض للعقل الفعال - الذي هو مجرى انتقال الفيض الإلهي - يصبح جديراً بممارسة الرئاسة والعمل السياسي في مدينة الإنسان الفاضل والمدينة الفاضلة، وهو ما يعد بحق عند القدماء «الملك»، وهو الذي ينبغي أن يقال فيه: «إنه يوحى إليه». وسوف يوحى إلى الإنسان الذي يبلغ هذه الدرجة الرفيعة، لهذا السبب لا تبقى وساطة بينه وبين العقل الفعال. في هذه الحالة يكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال. إذن تُمنَح القوة من العقل الفعال للعقل المنفعل، تلك القوة التي ببركتها يمكن إدراك حدود الأشياء والأفعال وتعريفها ودفعها إلى طريق السعادة، وتصل هذه

الإفاضة من العقل الفعال عن طريق العقل المستفاد الذي هو نفسه الوحي، إلى العقل المنفعل؛ ولأن العقل الفعال نفسه جزء من وجود السبب الأول، لهذا يمكن القول إن السبب الأول (الله عز وجل) هو الملهم لمثل هذا الإنسان عن طريق العقل الفعال، على أن رئاسة هذا الإنسان هي الرئاسة الأولى بينما تتبع الرئاسة الأخرى التالية له منه، وهذا أمر واضح.

٧/٧ - الفارابي: النبي فقط هو من يمكنه تلقي الوحي، وهو من ينبغي أن يكون رئيساً

يعن الفارابي صراحة أن النبي فقط هو من يمكنه تلقي الوحي الإلهي، وهو من ينبغي أن يكون حاكماً للمجتمع الصالح والجماعة الفاضلة.

٨/٧ - الوحي في نظر الفارابي ليس منحصراً في الشريعة فقط

أما الوحي في نظره فهو لا ينحصر في الشريعة فقط، فالشريعة هي القشرة العليا للمدركات التي كلما اخترقنا سطحها إلى أسفل لوجدناها أعمق وأقوى.

٩/٧ - لب الحقيقة في الفلسفة

يكمن لب الحقيقة في أعمق جزء في هذه المدركات التي تتضح في صورة الفلسفة.

١٠/٧ - الفيلسوف والنبي.. الفلسفة والدين

والفلسفة هم الصفوة الممتازة من أفراد البشر الذين يتميزون بكفاءة التواجد والحضور والنشاط في تلك الساحة العميقة للمدركات. كما أن النبي أيضاً الذي هو موضع عناية الحق ويكون متمتعاً عن طريق الفعال بالوحي الإلهي، هو أيضاً بالطبع فيلسوف. ويتمثل الرقي الأعلى لمقام النبي في كونه حكيماً أيضاً، وإن كان لا يستطيع تولى زمام الأمور بالحكمة فقط.

١١/٧ - إذن الرئيس الفاضل هو..

إن الرئيس الفاضل هو من كان كاملاً في العقلين النظري والعملي، وهو ليس سوى فيلسوف يدرك على أثر الاتصال بالعقل العاشر كل الصور والمعارف، وليست حقيقة الوحي شيئاً سوى إدراك هذه المعارف من ذلك النبع الفياض.

١٢/٧ - الفيلسوف والفلسفة، والاتصال بالعقل الفعال

الفيلسوف يدرك الحقائق بمدد من العقل، وإدراكه قطعي ويقيني ومطابق للواقع، وكما قيل فإن إدراك الحقيقة منوط في نظر الفارابي بالكمال العقلي، أي كمال ذلك العقل الذي يكمن في متن نفس الإنسان، ويتم حدوث هذا الأمر على أثر الاتصال بالعقل الفعال الذي يحتوي على صور كل الحقائق التي يستمدّها من السبب الأول، أي أعلى درجة في الوجود، كما يحتوي أيضاً على كل الأمور. وجدير بالذكر أن الفلسفة أيضاً هي نتاج لهذا الاتصال، وهي من حيث كونها بياناً للحقيقة لا تكون إلا واحدة.

١٣/٧ - أفلاطون وأرسطو إمامان لكل الفلسفة

يعدُّ كل من أفلاطون وأرسطو بمثابة إمامين لكل الفلسفة، ولو ظهر اختلاف في أقوالهما وأفكارهما لكان هذا الاختلاف سطحيًا؛ إذ إن جوهر فلسفتيهما واحد.

١٤/٧ - الفلسفة هي ما توصل إليه الفارابي في كتابه

وكما سوف نرى فإن الفلسفة هي ما توصل إليه الفارابي (في آراء أهل المدينة الفاضلة) كما أن الفارابي يعتقد أن كل الفلاسفة الصادقين لا يقولون إلا بهذا، ولا يستطيعون إلا القول بهذا، وفيما عدا هذا فهو باطل أيا كان؛ لأنه حينئذ سيكون وليد خيال أهل المدن غير الفاضلة، أو على أحسن تقدير سيكون من نتاج أفكارهم الضعيفة المعيبة. يصرح الفارابي في كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين» قائلا:

«إن حدود الفلسفة وماهيتها هي المعرفة بالموجودات، من حيث هي موجودة، وهذان الحكيمان (أفلاطون وأرسطو) مبدعا الفلسفة، وهما المرجع، كما أن ما صدر عنهما يعدُّ هو الأصل الذي يُعَوَّلُ عليه في كل فن (موضوع). لأن آراءهما برينة من كل لوث.

١٥/٧ - رأي الفارابي في أرسطو وأفلاطون

وها نحن نرى أن الفارابي يعتقد أن هذين الفيلسوفين الفريدين قد توصلا إلى الحقيقة الخالصة على أثر تمتعهما بالتعمق الفكري وبعد النظر في كل شيء. إذن فإن رأيهما هو عين الحقيقة وقولهما هو فصل الخطاب في ساحتَي المعرفة والحكمة.

جدير بالذكر أنه طالما كانت الحقيقة من وجهة نظر فيلسوف مثل الفارابى واحدة، والفلسفة هى بيان للحقيقة، إذن فالفلسفة الحقيقية لا ينبغي أن تكون أكثر من واحدة. إذا كان الأمر كذلك فما الذى ينبغي عمله حيال كل هذا التضارب فى الآراء والأقوال بين الفلاسفة؟ وإذا كان هناك تضارب بالفعل، فالحقيقة إذن ليست واحدة، وحتى لو كانت واحدة، فهى ليست ثابتة، ولو أن الحقيقة الثابتة واحدة، فإن الفلسفة لا تستطيع أن تكون كاشفة لتلك الحقيقة، ولو كانت كذلك، فلا معنى إذن لكل هذا التضارب فى آراء الفلاسفة. والفارابى كفيلسوف نراه يؤمن بالحقيقة الثابتة، كما يعتقد أن الفلسفة وحدها هى السبيل إلى بلوغ الحقيقة. بناء على هذا، فإن الطريق الوحيد الذى يمكن أن ينقذه من هذا الموقف المتأزم هو إثبات عدم ضرورة وجود خلاف بين الفلاسفة، وخاصة بين أفلاطون وأرسطو معلمى كل الفلاسفة. ولو وجد اختلاف بينهما، فهو ظاهرى. لقد اجتهد الفارابى كثيراً فى كتاب «الجمع بين رأيى الحكيمين» لإثبات اتفاق هذين الفيلسوفين فى رأى، وذلك على الرغم مما لاقاه من صعوبة كبيرة عند إنجاز هذه المهمة.

اجتهد الفارابى كذلك فى إثبات الاتفاق بين الدين والفلسفة؛ لأن الأنبياء فى نظر الفارابى يدعون إلى الحقيقة أيضاً، ويتفق مصدر رسالاتهم مع مصدر المعرفة لدى الفلاسفة، أى أن كليهما يهتم بالحقيقة، ومن ثم لا ينبغي أن يكون هناك خلاف بين الأنبياء والفلاسفة. الفيلسوف يدرك الحقيقة على أثر اتصاله بالعقل الفعال، كما أن الوحي أيضاً الذى هو مرآة الحقيقة بالنسبة للنبي، ليس شيئاً سوى الاتصال بالعقل الفعال الذى يعبر عنه أحياناً أيضاً بـ «جبريل الأمين». إن مضمون الوحي، عندما تكون ماهيته هى نوات الأشياء والمعقولات، هو نفسه «الفلسفة»، على أن العقل النظرى هو الذى يدرك فى مرحلة كماله تلك الذوات، والدين يتم تحقيقه عندما يكون الوحي مرشداً للأمور المثالية والخيالية والمحسوسة. الدين والفلسفة كلاهما يحملان معنى المعرفة.

يبين الفارابى فى كتاب «السياسة المدنية» صراحةً اتحاد كل الفلاسفة والملوك الفلاسفة (الذين هم أنبياء أيضاً)، لكى يثبت أن الحقيقة واحدة. ولا يستطيع كل من الفلسفة والدين، بما أنهما يرشدان إلى الحقيقة، إلا أن يكون شيئاً واحداً:

فإذا اتفق أن كان من هؤلاء الملوك (الفلاسفة الأنبياء) فى وقت واحد جماعة، إما فى مدينة واحدة أو أمة واحدة أو فى أمم كثيرة، فإن جماعتهم جميعاً تكون كملك واحد؛ لاتفاق همهم وأغراضهم وإرادتهم وسيروهم. وإذا توالوا فى الأزمان واحداً بعد آخر، فإن نفوسهم تكون كنفس واحدة، ويكون الشاى على سيرة الأول والغابر على سيرة الماضى. وكما أنه يجوز للواحد منهم أن يغير شريعة، وضعت سابقاً، إذا رأى أن الأصلح تغييرها، فكذلك الملك الغابر الذى يخلف الماضى، له أن يغير ما قد شرعه الملك الماضى، الذى كان ولياً للعهد؛ لأن الملك الماضى نفسه لو كان مشاهداً للحال لغير.

١٧/٧ - الرئيس الذى يعنيه الفارابى

عموماً فإن الرئيس الأول الذى يعنيه الفارابى هو من يكون متلقياً للوحي الإلهى، وهو أيضاً رسول وحكيم، بمعنى أنه يعرف الحقائق، فضلاً عن تميزه بالمهارة فى إرشاد المجتمع إلى السعادة ويمعرفته بالأمور الجزئية، كما أنه يتميز أيضاً بالعقل الراجح إلى جانب اتساع خياله.

١٨/٧ - هل الفلاسفة كلهم رسل؟

ولكن فيما يتعلق بالسؤال: هل الفلاسفة كلهم رسل؟ لا يرد فى كلام الفارابى إجابة مثبتة على هذا السؤال، ولكن ما يؤكد عليه الفارابى أن شرط رئاسة المدينة الفاضلة هو أن يكون الرئيس فيلسوفاً، وليس هناك تصريح بأن كل فيلسوف يكون رسولاً.

٨ - النبى الفيلسوف

١/٨ - النبوة والوحي

تحدث الفارابى فى كتاب «الفصوص» بالتفصيل عن النبوة (التي هى عبارة عن الاتصال بالعالم العلوى) والوحي (مصدر الخبر والحقيقة)، واجتهد بمقتضى ما لديه من أسس فلسفية فى جمع ما ذهب إليه أهل الشريعة والعرفان والفلسفة فى هذا الشأن. ويرى الفارابى أن مرتبة النبوة الرفيعة مرهونة بتمتع النبى بـ «الروح القدسية»

وليس بالضرورة أن يكون كل نبي صاحب روح قدسية. وعلى الرغم من أن النبوة والوصول إلى درجة تلقى الوحي الإلهي أمران عظيمان، إلا أن البعض فقط من الصفوة هم الذين يصلون إلى أوج العظمة؛ أى التمتع بالروح القدسية.

٢/٨ - كيف يتلقى النبي الوحي؟

كان الفارابى - قد قال سابقاً -: إن هذا الأمر إنما يحدث على أثر الاتصال بالعقل الفعال. وما هو الآن يقول إنه يحدث على أثر امتزاج روح النبي بروح القوى العليا أى الملائكة.

٣/٨ - الملائكة

والملائكة موجودات عالية يمكن اعتبارها العقول التى يتجه إليها الفلاسفة بانظارهم:

إن الملائكة صور علمية جواهرها علوم إبداعية تلحظ الأمر الأعلى فينطبع فى هوياتها ما تلحظ وهى مطلقة.

وهو يوضح هذه العلاقة بتعبير آخر، إذ يقول :

«للملائكة ذاتان، إحداهما الذات الحقيقية وهى من عالم الأمر (لا عالم الطبيعة والكون والفساد)، والروح القدسية للإنسان هى فقط من بين القوى البشرية التى يمكن أن تتلقى بها وتتحد معها. عندما تتخاطب هاتان الروحان (الملك والروح القدسية) مع بعضهما البعض، يرفع الحسَّان الباطن والظاهر لدى الإنسان المخاطب إلى أعلى. فى هذه الحالة يظهر الملك عليه فى الصورة التى تطبق وتحتل طاقة المخاطب وقوته وحكمته، وبالتالي يسمع كلامه على وجه غير وجه الوحي».

٤/٨ - الوحي

أما الوحي، فهو لوح من مراد الملك الذى يصل بدون واسطة إلى روح الإنسان ونفسه، وهو نفسه الكلام الحقيقى؛ لأن المراد من الكلام هو كتابة ذلك الشيء الذى يكون فى ضمير المخاطب فى نفس المستمع للمخاطب حتى يصبح هذان الاثنان واحداً.

٥/٨ - كيفية تجسد الملك... عقل الفلسفة وملك الدين عند الفارابى
شئ واحد

وهو يشير فى هذه القطعة إلى كيفية تجسم الملك، أما كيف يحدث ولماذا؟ فإن ذلك الأمر يقع عندما يظهر الملك للنبي فى صورة حسية. إذن فهـ «عقل الفلسفة» وهـ «ملك الدين» عند الفارابى شئ واحد.

٦/٨ - ماذا يحدث عندما تصل النفس الإنسانية إلى مرحلة الكمال؟

وعندما تصل النفس الإنسانية، التى هى من جذر العالم العلوى، إلى مرحلة الكمال، تشق حينئذ طريقها إلى عالم الملائكة (أو عالم العقول)، وهى تستطيع أن تتحدث معهم (وتترك الحقائق من العقل الفعال أو العقول الأخرى)، وكثيراً ما يظهر الملك لها فى صورة محسوسة. ومعنى الوحي هو تلقى الحقيقة من العالم العلوى. ومن الممكن أن يكون الوحي على صورتين:

الصورة الأولى: اتصال صاحب الروح القدسية بعالم العقل أو عالم الملائكة.

الصورة الثانية: هبوط الملك وتلقى الوحي منه (فى اليقظة أو النوم).

٧/٨ - أكمل إنسان (وبالتالى يكون أعظم نبي وأقدر فيلسوف، وأصلح حاكم) هو..

هو من يكون على اتصال بالروح القدسية. ولا يطفى الحس الظاهر للروح القدسية على حسها الباطن، ويسرى تأثيرها من إطار بدنّها إلى كل أجسام الدنيا وما فيها، وتقبل المعقولات من الروح الملكية نون تعليم من الناس.

إن مثل هذا الإنسان لا يكون مسيطراً على ذاته فحسب، ولا يكون متحرراً من قيد العبودية للطعام والنوم والغضب والشهوة وكفى؛ لا، بل يكون مسيطراً على عالم الطبيعة كله.

على أى حال، يتم الكمال بمعرفة الحقائق، وهذا الكمال هو الذى يجعل الإنسان جديراً بالرئاسة وقيادة المجتمع.

٨/٨ - النبي والفيلسوف.. أفضلية الوحي

إن من بلغ مقام النبوة يتلقى على هدى شمس الوحي كل ما فى الساحة العليا وعالم العقول ودنيا الملائكة، ولو أنه ليس كل فيلسوف نبى، فإنه يستطيع بالطبع أن يدرك نفس هذه الحقائق بفضل البرهان، ولكن أفضلية الوحي ترجع إلى أنه يشع فى نفس الإنسان الموحى إليه الصور الجزئية والخيالية، وذلك فضلاً عن الكليات، كما أنه يمنحه القدرة على تطبيق الحقائق الكلية على الأمور الجزئية.

٩ - خصائص الرئيس الأول

الرئيس الأول فى نظر الفارابى هو من لا رئيس له على الإطلاق، وهو فى الحقيقة رئيس كل الناس والمعمورة، وترجع فضيلته إلى ثلاث عشرة صفة طبيعية وفطرية، بعضها له جانب جسمانى والبعض الآخر له بُعد معنوى، وهذه الصفات عبارة عن:

- ١ - سلامة الأعضاء وصحتها.
- ٢ - جودة الفهم والإدراك لكل ما يقال له.
- ٣ - جودة الحفظ لما يفهمه.
- ٤ - ارتفاع الفطنة والذكاء، بحيث إذا رأى الشئ، يأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل.
- ٥ - أن يكون حسن العبارة، طليق اللسان.
- ٦ - أن يكون محباً للعلم.
- ٧ - غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح.
- ٨ - محباً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله.
- ٩ - كبير النفس، محباً للكرامة.
- ١٠ - أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.
- ١١ - ومحباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلها.
- ١٢ - ووسيطاً (عدلاً) فى طباعه.
- ١٣ - وقوى العزيمة، جسوراً، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس.

على أن اجتماع كل هذه الخصال فى إنسان واحد، أمر عسير، وإن لم يوجد مثله فى وقت من الأوقات ينبغى الأخذ بالشرائع والمسنن التى شرعها هذا الرئيس وأمثاله، وفى هذه الحالة يتولى الرئيس الثانى حكم المجتمع، حيث يخلف هذا الرئيس الرئيس الأول، ويكون فى الواقع حارساً لشرائعه ومنفذاً لها. كما ينبغى أن يكون حائزاً لست شروط (الحكمة - الإلمام بالشرائع - القدرة على الاستنباط - الرؤية الصحيحة لأحداث عصره - القدرة على إرشاد الناس إلى شرائع الأولين - الثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب)، أما إذا لم يتوافر الإنسان الذى تجتمع فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان أحدهما حكيم والثانى توافرت فيه باقى الشرائط، صاروا - حسب قول الفارابى - الرئيسين فى هذه المدينة، فإذا تفرقت هذه الشرائط فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد والشروط الخمسة الأخرى فى خمسة آخرين، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل. وإن غابت الحكمة عن الرئيس القائم بأمر المدينة الفاضلة بقيت هذه المدينة بلا ملك، ولا يُعَدُّ رئيسها ملكاً، وتعرضت المدينة للهلاك.

والشرط الأساسى للرئاسة الفاضلة هو الحكمة. وطالما كان الرئيس الأول - ذلك الرئيس الذى هو على صلة بالملأ الأعلى - غائباً، يكون محور المجتمع حينئذ بالطبع هو صاحب الحكمة، وإلا ذهب المجتمع أدراج الرياح. ذلك أن الحكيم يكون عالماً بالحقائق على أثر اتصاله بالملأ الأعلى، فإذا ما جمع بين هذه الحقائق وشرعية الرئيس الأول، فضلاً عن مساعدة الرئيس الثانى وقدرته على الاستنباط، استطاع حينئذ صاحب الحكمة والرئيس الثانى إيجاد السبل الجديدة للوصول بالامة إلى السعادة، وذلك فى غياب الرئيس الأول.

١٠ - أفكار وطبقات أهل المدينة الفاضلة

عرّف الفارابى المدينة الفاضلة على هذا النحو:

«... فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأمور التى تُنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة».

ينبغى أن يكون أهالى المدينة الفاضلة جميعاً أصحاب معرفة ومن أهل الصفة، وهم ليسوا جميعاً متساوين فى عمق معرفتهم وثقافتهم. فأحدهم يكون عارفاً بعين

الحقيقة، والآخر يتوصل إلى معرفتها عن طريق المثال والنموذج، ويكون أحدهم من أهل التحقيق... إلخ.

وأيست أراء أهل المدينة الفاضلة سوى الأفكار الفلسفية التى اختارها الفارابى وعرضها فى كتابيه المذكورين سابقاً.

ومواطن المدينة الفاضلة هو من يعرف جيداً الله - عز وجل - (السبب الأول) والموجودات التى تليه: الملائكة والأجسام السماوية والهيئة القوية المهيمنة على الخلق... إلخ، كما عليه أن يعرف أيضاً المدينة والرئيس الأول وما ينبغى إنجازه فى المجتمع، وحقوقه وواجباته، وطبيعة المدن القبيحة وخصائصها... إلخ.

١١ - مقامات الناس فى المدينة الفاضلة ودرجاتهم

لأن قوام المدينة والمجتمع هو الأفكار، فلا بد إذن أن تكون طبقات الناس مختلفة حسب أفكارهم المتفاوتة، وهى على هذا النحو:

١ - حكماء المدينة الفاضلة، وهم الذين يدركون الموجودات الأولى والسعادة... إلخ بالبرهان وكما يرونها بأنفسهم.

٢ - من يلى الفلاسفة مباشرة، وهم الذين يستعينون ببصائر الحكماء فى التعرف على الموجودات الأولى كما هى عليه.

٣ - الآخرون الذين يعرفون الموجودات الأولى عن طريق الأمثلة التى تحاكيها، وقد قال الفارابى - تصريحاً أو تلويحاً - إن الفلسفة هى معرفة جوهر الأمور، والدين هو البيان المثالى لها، وبالتالي فإن ما يكون ثابتاً ومحكماً يعد فلسفة. ولا ينكر الفارابى الخلاف بين أهل الفلسفة وأهل الشريعة. والفلسفة وحدها لا تكفى لتأسيس حكومة جيدة، والتبى الفيلسوف فقط هو من يصلح للحكم؛ لأنه صاحب فلسفة وصاحب شريعة وهو الرئيس لجميع الطبقات، ولا رئيس له على الإطلاق. لا تُعد الحكمة شرطاً كافياً للرئاسة، فالشروط الأخرى لها وزنها أيضاً، ويدرك ولى عهد الرئيس الأول، وهو بالطبع حكيم، بعقله الحقائق بعينها، كما أنه يقتضى أثر الرئيس الأول وسميته، ويضع أحكاماً جديدة، ويرسم طريقاً مناسباً لعصره حسب الظروف والزمان والمكان، ويقوم بتبسيط هذه الأحكام. ويتميز الكثير من الشرائط التى

حددها الفارابى لمن يشغل منصب الرئيس الأول والرؤساء التاليين له بجانب عملى، وفضلاً عن الحكمة النظرية، ينبغى أن يكون الرئيس الأول (إضافة إلى العلم):

١ - صاحب مقدرة وصلاحية عملية لقيادة المجتمع إلى الخير والسعادة.

٢ - يكون قادراً على إقناع القاعدة العريضة للشعب بالخير والسعادة.

١٢ - المدن غير المقبولة (غير الفاضلة)

- المدينة الفاضلة ليس لها إلا ماهية أو حقيقة واحدة.

- المدينة غير الفاضلة مختلفة من حيث الماهية.

- المدينة غير الفاضلة هى التى تخلو من صفات المدينة الفاضلة.

- يتحدث الفارابى فى كتابيه المشهورين، عن ستة أنواع من المدينة الجائفة، هى: «الضرورية» - «النذالة» - «الخشيسة» - «الكرامية» - «التقليدية» - «الجماعية»^(١٠).

- الحكومة المنشودة عند أفلاطون هى حكومة الملك (حكومة الملوك الفلاسفة)، فيما عدا ذلك من أنواع الحكومات فهو غير مطلوب.

- الحكومات المنحرفة عند أفلاطون هى:

١ - الأوليجارشية، أى الحكومة التى تكون مقاليد الأمور فيها فى يد الصفوة، بينما يُحرم فيها العامة من الاشتراك فى أمر الحكم.

٢ - التيموقراطية؛ حكم الطموحين المجادلين.

٣ - الديمقراطية؛ التى يكون الكل فيها أحراراً، وكل مكان فيها مقع بالحرية، وكل مواطن فيها يقول ما يريد قوله ويفعل ما يتفق مع ميوله، ومثل هذه الحكومة هى حكومة الهرج والمرج.

٤ - حكومة الاستبداد^(١١).

بينما يرى أرسطو أن الحكومة هى: مجموعة من حكام مدينة ما، وهم يمسكون بمقاليد الأمور فيها.

- يقسم أرسطو الحكومة حسب رسالتها وأهدافها إلى نوعين: سيئة وحسنة.

حكومة الملك: هي الحكومة التي تدار على يد فرد واحد أخذة في اعتبارها المصالح العام.

الحكومة الأرستقراطية: سميت كذلك لأحد سببين: إما لأن عليا القوم هم الذين يحكمون فيها، وإما لأن هدفهم تأمين أفضل الأشياء.

حكومة الجمهورية: هي الحكومة التي تسعى لمصالح الجميع، وتدار على يد أكثرية من الأفراد.

يقول أرسطو: تخرج هذه الأنواع الثلاثة المذكورة أحياناً عن الطريق المستقيم وتنحرف. فحكومة الملك تتحول إلى حكومة ظالمة أو طاغية، بينما تتحول الحكومة الأرستقراطية إلى حكومة أوليجارشية.. والحكومة الظالمة هي التي تنساق إلى تأمين مصالح الحاكم فقط، أما الحكومة الأوليجارشية فهي تهتم بالقلة فقط. ولا تسعى أى حكومة تنتمي لنوع من هذه الأنواع إلى تأمين المصالح العام.

- يبدو أن كل أنواع الحكومات التي هي محل اهتمام أفلاطون وأرسطو، فاسدة في نظر الفارابي. كما أنه يعدُّ حكومة أفلاطون الفاضلة التي يكون فيها الملك أمراً خاصاً بالفيلسوف ضمن الحكومات الجاهلة: لأن الحكومة المنشودة في نظر الفيلسوف إنما تتعلق عندما يكون على رأسها نبي.

- الحاكم الفاضل في نظر أفلاطون ليس بنبي، حتى وإن كان فيلسوفاً.

- تفتقد حكومات الملك والأوليجارشية والجمهورية عند أرسطو إلى ميزة الوحي والنبوة، وهما أساسا الحكومة الفاضلة.

- فسر الفارابي الديمقراطية بأنها المدينة الجماعية أو مدينة الأحرار، ويبدو أنه وصفها بالكرامة قياساً على التيموقراطية أو التيمارشية^(١١). وقد سُمي المدينة التي تتمتع بهذا النوع من الحكم «المدينة الكرامية».

- تنطبق صفتا النذالة والخسة على الأوليجارشية.

- جاء في شرح الفارابي ما يفيد أن كنز المال والسلطة هما الهدف في مدينة النذالة، وأن مجموعة قليلة من جامعي المال هي التي تسيطر على الأمور، بينما نجد جامعي المال وعابدي الشهوة والغرائز وأهل اللهو في مدينة الخسة.

- استخدم الفارابي كلمة «التغلب» للتعبير عن الحكم الطاغى، ويوجد بالطبع نوع آخر من المدن في كلام الفارابي تحت عنوان «المدينة الضرورية»، وهي تمثل أول مرحلة للمجتمع البشري، وتعني اجتماع المجموعة من الناس بحكم الضرورة ومن أجل تأمين احتياجاتهم.

- يقول أرسطو: إن الأسرة هي أول مجتمع ضروري، وعن طريق التحام مجموعة من الأسر ببعضها تظهر القرية الصغيرة، وفي النهاية فإن المجتمع الذي يتشأ عن تجمع عدة قرى يسمى المدينة، التي يمكن القول عنها إنها بلغت من ناحية القدرة على تأمين احتياجاته أرقى درجات الكمال.

- يرى الفارابي أن أساس فضيلة المدينة يقوم على: أولاً: العلم بحقيقة الأشياء والأمور. ثانياً: قانون قويم يؤمن احتياجات المجتمع ومسيرته نحو السعادة. المدينة الفاضلة عند الفارابي، هي المدينة التي تكون الغلبة فيها للدين الذي يخضع للتفسير الفلسفي، وتكون حكومة هذا الدين أيضاً هي محور استقرار سيادة النبي صاحب الوحي الذي هو جالب هذا الدين، الذي ظاهره الشريعة وباطنه الحكمة، وبالطبع تختلف هذه المدينة الفاضلة عن نظيرتها عند أفلاطون وأرسطو، وإن كانت تتشابه أيضاً في بعض وجوه مع نظيرتها عند هذين الفيلسوفين.

- لو اتفق المجتمع على آراء أهل المدينة الفاضلة (حقيقة الإسلام)، لكن دون أن يعمل بها، لكان ذلك المجتمع فاسقاً، وأصبحت مدينته مدينة فاسقة؛ إذ يظهر فسق المدينة عندما تكون معتقدات الناس من الناحية النظرية صحيحة، ولكن من الناحية العملية منحرفة. ويبدو أن كل الأمة الإسلامية في عصر الفارابي كانت أمة فاسقة، تؤمن بالإسلام، ولكنها من الناحية السياسية هي أهل مدينة من المدن الجاهلة أو من المدن المركبة من عدة أنواع منها، وتتحصر أهداف أهلها في المتع والملاذات واكتناز الأموال وتحقيق أطماعهم.

- ولأن عصر الفارابى كان عصر غلبة الدين، لذا فهو يحدد على أساس الدين عدة أنواع أخرى من المجتمعات، ويبدو أنه يقصد بالمدينة المبدلة أو المتبدلة أو الأمة المبدلة، أما مثل اليهود، الذين تعرضت شرائعهم بمرور الزمان ليد التحريف والتبديل، وربما يقصد بالمدينة الضالة أو الأمة الضالة الأمم الدينية غير الكتابية (اصطلاحاً). مثل المانويين والبوذيين الذين كان لهم شأن فى عصر الفارابى، فضلاً عن نفوذهم فى بعض المجتمعات، ويعدهم الفارابى متفقيين مع المسلمين وأهل الكتاب فى قبول مبدأ السعادة الأبدية والهدف النهائى والخير الأقصى، ولكنه يعتقد أن مبادئهم النظرية وأصولهم النظرية باطلة، ويظن رئيس هذه المدينة - على حد قول الفارابى - أنه قد أوحى إليه، بينما الأمر غير ذلك.

- يرى الفارابى أن مصير الصالحين من البشر الذين يعيشون مكرهين فى المدن غير الفاضلة السيئة، يتمثل فى تعرضهم للآلام، ولكنهم يستطيعون بلوغ السعادة الأبدية إذا ما ظلوا على تمسكهم بمعتقداتهم الصحيحة.

١٣ - مزيد من التأمل فى أنواع المجتمعات البشرية

أشرنا فيما سبق إلى أن الفارابى قد قَسَمَ المدن إلى عدة أنواع؛ هى: المدن الجاهلة، المدن الضالة، المدن الفاسقة، وأحياناً المدن المتبدلة. أما المدينة الجاهلة ذاتها، فهى على ستة أقسام:

١ - المدينة الضرورية: وهى الأكثر بداءة، والنموذج الأول الاجتماعى الذى يتميز بأوصاف مدينة واحدة على الأقل: «وليس لديهم أى مجتمع مدنى فى أى صورة، بل إن البعض منهم مثل الحيوانات الأليفة». والرئيس فى هذه المدينة هو من كان خبيراً قادراً على مباشرة الناس من أجل تحقيق متطلبات حياتهم أو يمنحهم هو نفسه كل هذا.

٢ - مدينة النذالة: هذه المدينة أعلى درجة من المدينة الضرورية، أى أنه فضلاً عن تأمين الاحتياجات الضرورية بها، يميل أهلها إلى اكتناز المال والسلطة والجشع. وبالطبع يكون الرئيس فى هذه المدينة الأكثر قدرة والأوسع حيلة فى إدارة المجتمع وقيادته نحو السعادة والثراء.

٣ - مدينة الخسة: لأهل هذه المدينة غاية أخرى غير اكتناز المال، حيث يتعاون الناس مع بعضهم البعض من أجل الوصول إلى السعادة الحسية والخيالية وحياة المتع واللاهو، وبالطبع يكون رئيس هذه المدينة من كان أكثر قدرة على إعداد العدة لتحقيق هذه الغايات.

٤ - مدينة الكرامة: وهى أكثر تقدماً من المدن السابقة، ويزيد اهتمام الإنسان فى هذه المدينة بنوع من السعادة الداخلية والمعنوية ويتم التعاون بين أفرادها توطداً وعملاً بغية بلوغ مرتبة التبجيل والإعزاز، ومن الممكن أن يتم هذا الأمر لكى يصبح أفراد هذه المدينة موضع احترام وتبجيل من أهالى المدن الأخرى، ومن الممكن أن تكون هذه الكرامة ناشئة عن الثراء المالى أو القدرة على اللهو والعيث، وبعبارة أخرى ماكان هدفاً فى مدينة النذالة والخسة يصبح هنا وسيلة لبلوغ العظمة والكرامة.... وبالطبع يحتل منصب الرئاسة فى هذه المدينة من كان أكثر قدرة على البلوغ بالمجتمع إلى الغاية التى تصبو إليها المدينة.

٥ - مدينة التغلب (الاستبداد): ويتعاون الناس فى مدينة التغلب من أجل الظفر بالغلبة. وجدير بالذكر أن عشق السيطرة والتسلط يتميز بالعديد من الصور المختلفة، سواء فى النوع (التسلط بالقوة والقهر - الخداع والحيلة...) أو فى الهدف من التسلط والسيطرة (الدم، أموال الناس أو استعبادهم). وما يهمنا ذكره هنا أن المتغلب (المستبد) لاهدف له فى جميع الأحوال إلا قهر الآخرين وإضعافهم، وسلبهم إرادتهم والسيطرة عليهم تماماً، ولما كان المستبد يشعر فى أعماقه بالاحتياج إلى الآخرين من أهل المدينة، لذا فهو يضطر أحياناً إلى الامتناع عن قهرهم من أجل تحقيق هدف أكبر ومنفعة أفضل، وهما التسلط على غيرهم من الغرباء والمدن والمجتمعات الأخرى. والرئيس المناسب لهذه المدينة هو من كان الأقدر على التسلط على الآخرين ومنع الغرباء من السيطرة على المدينة، وهو أيضاً من كان الأمهر فى تهيئة أسباب الغلبة والسيطرة لصالحه^(١٨).

يقول الفارابى: إن المتغلبين يصابون فى الأغلب الأعم بأفات الظلم والقسوة والفضب والحرص والطمع وحب النساء وحب الطعام والاستئثار بكل شئ، وفى الواقع يكون كل أهل المدينة عبيداً للفرد المتغلب، ويكون الحكم حينئذ لهوى المستبد،

ولهذا لوصح وصف هذه المدينة بالتغلب، لكان ذلك باعتبار صفة التغلب الموجودة في شخص الحاكم الذي يستخدم أفراد القوم كدوات في يديه يسيطر بها على الآخرين. ويقول الفارابي: إن التغلب يكون أحياناً هو الهدف، والتغلب القوى هو الذي يستمتع بالسيطرة على الآخرين، وأحياناً أخرى يكون التغلب هو الوسيلة للوصول إلى الاحتياجات الضرورية أو الثروة أو طيب العيش أو الكرامة والشوكة، ويسمى كل الناس هذه المدن - حتى لو كان التغلب فيها وسيلة وليس هدفاً - مدينة التغلب. وكثيراً ما يكون التغلب إنساناً على الهمة ومتمتعاً بنوع من الشهامة أيضاً، فيتعامل بالمحبة والتسامح مع من يقفون في وجهه، وما يعتقده الفارابي ضرورياً لتحقيق صفة التغلب، هو أن الملك يكون مستبداً عندما يَطْلُبُ الخضوع المطلق من قبل الناس، حتى لو لم يتصرف بقسوة وشدة مع العبيد الذين كانوا قد سلموا وخضعوا له. والمدن التغلبيه هي مدن الجبارين أكثر من المدن الكرامية.

٦ - المدينة الجماعية (مدينة الجموع): الناس كلهم في هذه المدينة أحرار، يفعلون كل ما يريدون، ويتساوون مع بعضهم البعض ولا فضل لأحدهم على الآخر. وقد يجتمع في هذه المدينة أقوام بشرية مختلفة؛ فمنهم الحقيير ومنهم العظيم، والرئاسة الحقيقية إنما تكون في يد جموع الشعب، أما من له صفة الرئيس فإنه يكون على رأس العمل (يتولى الرئاسة) عن طريق إرادة الناس ويكون تابعاً لرغبات موعوسيه. وتنتشر في مثل هذه المدينة أهواء الجاهلية وأهدافها على أعلى مستوى لها. ويجد كل فرد في هذه المدينة كل ما يطمح إليه، ولذا تتجه الجموع والأمم نحو هذه المدينة، ويولد بها أجيال لها فطر مختلفة على أثر اختلاط الأجناس المختلفة بها، وتنمو هذه الأجيال بأساليب مختلفة على أثر اختلاط الأجناس المختلفة بها وتنمو هذه الأجيال بأساليب مختلفة من التربية، ومن الممكن أيضاً أن ينشأ في هذه المدينة بمرور الزمان الفضلاء من أصحاب السير الحسنة، وأن يظهر فيها الحكماء والخطباء والشعراء الفطاحل والعلماء، في كل الشعب والفروع. ويعتقد الفارابي أنه لا فضل لأحد على آخر بالنسبة للرئاسة في المدن غير الفاضلة، لا سيما المدينة الجماعية.

ويرى الفارابي أن الديمقراطية أيضاً مثل سائر النظم السياسية؛ غير فاضلة، وما يأخذ عليها كنظام للحكم، أن الفاضل الحقيقي لا يصل أبداً في مثل هذا النظام

إلى الرئاسة، لأن الأساس الذي تقوم عليه هذه المدينة هو أهواء الناس، بينما يريد الإنسان الفاضل أن يقودهم نحو السعادة.

تُعد مدن الجهل والجاهلية في رأى الفارابي كلها سيئة، بينما تكون المدينة المنشودة لديه هي المدينة الفاضلة ومدينة المواطنين الصالحين. وهو يرى أن انبثاق المدينة الفاضلة عن المدن الضرورية والمدن الجماعية يكون أسهل من انبثاقها عن سائر المدن الجاهلة الأخرى.

ويمكن لنا أن ندرك من آراء الفارابي أن المدينة الضرورية هي أول درجة للمجتمع المدني، ويمكن لها أن تصبح مدينة فاضلة ببساطة. كما يمكن لنا أن ندرك أن إمكانية تنامي الفضيلة في المدن الجماعية التي سماها في بعض المواضع مدن الأحرار، أكبر من نظيرتها في المجتمعات الجاهلية المغلقة. ويمكن القول إجمالاً إن الفارابي يعتقد أن رغبة الناس في شخص الرئيس تُعد شرطاً آخر ضرورياً - إلى جانب الشروط الأخرى - لظهور المدينة الفاضلة، وأن فضيلة المجتمع لا تتفق إطلاقاً مع استبداد الحاكم.

١٤ - مخربو المدينة الفاضلة

- ١ - يُعد الفارابي أساس الفضيلة والزيلة: أفكار الناس.
 - ٢ - المدينة الفاسقة هي المدينة التي يُعرف أفرادها طريق السعادة، ولكن لا تتفق تصرفاتهم مع طريق السعادة.
 - ٣ - المدينة الضالة هي المدينة التي تكون الحقيقة فيها أمراً مشتبهاً فيه بالنسبة لأهلها.
 - ٤ - يطلق الفارابي اسم النوابت على الأفراد الذين تختلف أفكارهم ونوازعهم عما لدى مواطني أهل المدينة الفاضلة، رغم أنهم يعيشون فيها، فهم مثل الكلال الضار الذي ينمو في الحقول إلى جوار القمح وسائر الأعشاب المفيدة المطلوبة، وهم معوجو الفكر سيئو السلوك، ويقدم لنا الفارابي بعض المجموعات منهم على النحو التالي:
- (أ) هناك مجموعة منهم تتظاهر بالتمسك بالأعمال التي ترشد إلى السعادة، ولكن ليس من أجل السعادة بمفهومها لدى فضلاء المدينة؛ بل لأنهم يبقون من وراء ذلك تحقيق الجاه وجمع المال والوصول للرئاسة، ويُسمى الفارابي الفرد من

خاتمة

يفتح الفارابى فى مقاله عن المدن المختلفة أفقاً رحبة أمام المفكرين الإسلاميين فى المجال السياسى، تلك الأفاق التى تلاشت للأسف من سماء مصير الأمة الإسلامية بموت هذا الفيلسوف، ولا شك أنه لو تم تتبع البحث المتعلق بأنواع المجتمعات والمدن بمزيد من الدقة والشمولية، لأمكن تهيئة المجال للتفكير والتأمل، ومن ثم اجتباب الوضع الممر للأمة الإسلامية.

وجدير بالذكر أنه كثيراً ما يكون هناك وجود لمدينة التغلب (الاستبداد) التى هى أحد أنواع المدن الجاهلة بين المدن الأخرى، وبعبارة أخرى لو وجد التغلب فى مدينة ما، سواء كان هدفاً أو وسيلة، لكانت هذه المدينة تغلبية، ولو فرض أن المدن الجاهلة الأخرى لم تستقر عن طريق التغلب، لصارت هذه المدن أيضاً معرضة لأن تتحول إلى مدينة تغلبية ومدينة المستبدين. ولا وجود للتغلب فى المدينة الجماعية: ولذا فهناك فرصة كبيرة لانتشاق المدينة الفاضلة منها، كما أن هذا التحول وارد بالنسبة للمدينة الضرورية، ولكن المشكلة تتمثل فى أن يصير تأمين الاحتياجات فيها هدفاً نهائياً، فتصبح مدينة جاهلة. ومدينة التغلب هى الأسوأ بين المدن الجاهلة.

يؤمن الفارابى أن نبي الإسلام ﷺ حق، والقرآن الكريم حق، وأن الدين هو محور الارتكان فى الدنيا.

تعد تنقية النفس من شهوات الدنيا وتهيئة المجال للعقل المنفعل، من شروط استشراف الملأ الأعلى (الاتصال بالعقل الفعال) ويبلغ هذه الدرجة النبى والفيلسوف الصادق.

الرئيس الأول هو من اجتمعت فيه الحكمة والنبوة، أما صاحب الحكمة - فحسب من دون النبوة - فهو يكون الرئيس الثانى وليس الرئيس الأول.

ليس من شأن كل إرادة شعبية أن تحقق المدينة الفاضلة، رغم أن إرادة الناس شرط أساسى فى رأى الفارابى لاستقرار المدينة.

هؤلاء «المقتصر»، وقد يكون من الجائز أن نطلق عليه ما يعرف اليوم بـ «الانتهازى».

(ب) هناك مجموعة أخرى تتوق إلى تحقيق أهداف المدينة الجاهلة، ويفعل أفراد هذه المجموعة كل ما يهون، ويسعون بالمكر والحيلة إلى استخدام ألفاظ المشرع وواضع السنة، ولكنهم يفسرونها حسب أهوائهم، ويطلق الفارابى على الواحد منهم «المحرف».

(ج) ثمة مجموعة أخرى لا يقصد أفرادها التخريب، ومع ذلك فهم يفتقنون القدرة على إدراك الغرض الصحيح من الشرع بسبب فهمهم المعوج ويصف الفارابى الفرد من هؤلاء بـ «المنحرف».

(د) هناك مجموعة تعد من النوابت، ومع ذلك لا يعد حكم الفارابى عليها سلبياً تماماً. ففي الحقيقة هم أصحاب فكر مخالف، ولكنهم باحثون عن الحقيقة، ويعتقد الفارابى أن المربين العقلاء ينبغى أن يأخذوا بأيدي أفراد هذه المجموعة.

(هـ) هناك مجموعة لا تسعى للوصول إلى الحقيقة، ويسعون إلى وصف أفكار المدينة الفاضلة بأنها مدمرة للسعادة وغير صحيحة.

(و) هناك مجموعة تتميز بالفهم غير الناضج والإدراك الناقص، ويسعى أفراد هذه المجموعة إلى اعتبار ما يجهلونه كذباً وباطلاً، ويسمون أصحاب الأفكار الصحيحة بأنهم يلهثون وراء الجاه والسلطان والسيادة. ويطلق العقلاء على مثل هؤلاء الأفراد «الأغمار» (الجهلاء والسذج).

ويذكر الفارابى واجب رئيس المدينة عند تعامله مع النوابت من معوجى الفكر الاشرار (وليس مع المخالفين فكرياً الذين يبحثون عن الحقيقة)، حيث يقول: واجب على رئيس المدينة تتبع النابتة إصلاحهم وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة، إما بإخراج من المدينة أو بعقوبة أو بحبس أو بتصريف فى بعض الأعمال، وإن لم يسعوا له.

ليست مدينة الأحرار هي المدينة الفاضلة عند الفارابي؛ لأن ملاك المدينة الفاضلة هو تأمين سعادة الناس، لا تحقيق رغباتهم، وترتبط السعادة بالحقيقة الثابتة، ويرجع فضل الإنسان في هذا المضمار إلى الكشف عن هذه الحقيقة وعن تلك السعادة، والمضى قدماً إليها.

يَعُدُّ الفارابي الحكم الجماعي بعد الرئيس الأول وفي غيبة الرئيس الثاني، أمراً جائزاً.

* * *

هوامش ومصادر المبحث الأول للمؤلف

- (نظراً للاختصار الذي تم عند ترجمة هذا المبحث والمباحث الثلاثة التي تليه وما ترتب على ذلك من حدوث بعض التغيير في بنية المتن المترجم، فقد اكتفينا فيها بذكر المصادر التي رجع إليها المؤلف عند إعدادها على نحو إجمالي)
- ١ - فلسفة مدني فارابي، دكتور داوري.
- ٢ - در امدي فلسفي بر تاريخ اندیشه سياسي در ايران، سيد جواد طباطبايي دقتر مطالعات سياسي وبين المللي، ١٣٦٧، چاپ أول.
- ٣ - السياسة المدنية، أبو نصر الفارابي، انتشارات الزهراء، چاپ أول، ١٣٦٦.
- ٤ - آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٥٥.
- ٥ - إحصاء العلوم، فارابي، ترجمة حسين خديوجم، انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٦٤.
- ٦ - جمهور أفلاطون، ترجمة فؤاد روحاني، بنكاه ترجمة ونشر كتاب، ١٣٦٠، كتاب ششم.
- ٧ - سياست، أرسطو، ترجمة حميد عنايت، انتشارات خوارزمي، چاپ جهادم، ١٣٦٤، كتاب سوم.
- ٨ - تاريخ فلسفة، اميل بريد (دوره يوناني)، ترجمة علي مراد داوري، انتشارات دانشگاه نهوان، ١٣٥٢، ج ١.
- ٩ - تحصيل السعادة، نقل از: فلسفة مدني فارابي.
- ١٠ - كتاب الجمع، به كوشش ويا مقدمة دكتور نصري نادر، انتشارات الزهراء، ايران، محرم ١٤٠٥ هـ.
- ١١ - نصوص الحكم برفصوص الحكم.
- ١٢ - جاء في فصل: ما العيش إلا في الجنة بالله ما العيش إلا في الجنة، حيث يقع اليقين بالرضى، والمعاشرة لمن لا يخون ولا يؤذي. فأما الدنيا فما هي دار ذلك. (صيد الخاطر، ص ٤٠٢، المترجم).
- ١٣ - سياست، ترجمة دكتور عنايت.
- ١٤ - «ليست التربية في نظر أفلاطون سوى تحيين أو تحقيق للملكات والاستعدادات. فالجمهور مثلاً، لن يكون أبداً مؤهلاً للحكم؛ لأنه عاجز عن حيازة هذا العلم الذي لا بد منه للحكم، ولا يُعطى التعليم لأي كان وكيفما كان، لكل طبيعته ولكل وظيفته. إن هذه الصيغة تشكل حكماً قاطعاً ضد المساواة العددية بين البشر. وإن أفلاطون يرفض المساواة الطبيعية بين البشر؛ لأن المساواة الحقيقية تقوم على معاملة الناس معاملة متفاوتة بحسب

مآثرهم وقدراتهم. جوهرياً هذه المساواة هي توزيع نسبي يتخذ في الحسبان قيمة كل امرئ وهي عنده، تجسيد للعدالة عينها. (دولة خضر خنافر: في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية، ص ٣٤، ٣٥، المترجم).

١٥ - فيما يتعلق بالفروق - التي ذكرها الفارابي - بين المدن الفاضلة والمدن غير الفاضلة وما يكتبه من موضوعات تدخل في إطار الفلسفة السياسية، يبين لنا كل هذا ثقافة الفارابي العميقة ونظرة الدقيقة، مما يجعله من أبرز الفلاسفة المسلمين الذين بحثوا في السياسة والاجتماع. (د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، القاهرة ١٩٩٨م، ص ٥٦).

١٦ - يرى مونتسكيو أن الاستبداد موجود منذ القدم في تركيا وفارس وروسيا، وسوف يظل قائماً مادام مبنوه قادراً على الهيمنة أو السيطرة على السكان. وعليه فإن الخوف يشكل العلة الداخلية للاستبداد، أي يشكل وحدته الجوهرية والأساسية، وهي أنه يشكل المركز الذي يتلاقى فيه كل شيء، ويكمن فيه تفسيره ومنطق وجوده وكماله بالذات؛ لأن أي استبداد لا يكون استبداداً حقيقياً، إلا إذا أثار الخوف في نفوس كل الخاضعين لحكمه، ومن دون ذلك لن يستطيع أن يبقى أي حكم مستبد.

(دولة خضر خنافر: في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية، ص ١٤٢، المترجم).

وكما لا يكون المستبد مستبداً، إلا إذا أثار الخوف في نفوس كل الخاضعين لحكمه، فإن هذا المستبد أيضاً يخاف، فقد «اعترفت الليالي (ليالي ألف ليلة وليلة) من خلال سردها الحكايات والأخبار المتعلقة بالحكام، بأن الحاكم رغم مظهرية جبروته وطغيانه وقوته وجنده وحرسه يخاف، والخوف رد فعل إيجابي تفرضه عوامل نفسية معقدة.. مثل «الخوف من الانقلابات العسكرية» و«الخوف من عدم وجود وريث» و«الخوف من أخطاء الغفلة: كخوف الحاكم من أخطاء الماضي، وأعمال العنف، أو المظالم التي ارتكبها الحكام تجاه شعوبهم». (أحمد محمد الشحاذ: الملامح السياسية في حكايات «ألف ليلة وليلة»، بغداد - ١٩٨٦م، ص ١٧٣-١٧٦، المترجم).

١٧ - بتباد فلسفي سياسي در غرب، دكتور حميد عنايت، انتشارات فرمند، چاپ أول، ١٣٤٩. مصطلحا «الديموقراطية» أو «التيمارشية» يعبران عن أحد أنظمتي الحكم، ويتميز هذا النظام من الحكم بأن القائمين عليه يكونون من الباحثين عن الجاه والسلطان والمحبين لهما (الجاه والسلطان)، فضلاً عن ميلهم إلى الشجار والعناد. وكلمة «تيمارشية» مأخوذة من الكلمة اليونانية Time بمعنى العظمة والشرف.

(سيد محمد خاتمي: آيين وانديشه در دام خود كامكي، تهران ١٣٧٨، ص ٢١٢).

١٨ - يرى الإغريق أن اغتصاب السلطة هو الذي يصنع الطاغية، أما مونتسكيو فيرى أن حد السلطة، وليس استعمالها، هو الذي يصنع المستبد.

(دولة خضر خنافر: في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية، ص ١٤٠، المترجم).

تعليقات المبحث الأول للمترجم

١ - يذهب المؤلف في كتاب «مدينة السياسة» إلى أن المسلمين هجروا القائل في سياسة المدينة (الدولة) من ناحية نظمها السياسية، والصورة النموذجية التي ينبغي أن يكون عليها مجتمعها ومكانة العدالة بها، والخصوصيات التي ينبغي أن يتصف بها هذا المجتمع، والنظرة التي ينبغي أن تكون بالنسبة للفرد داخل الجماعة. وعلى الرغم من ظهور أفكار عظيمة في علوم ما بعد الطبيعة والكلام والعرفان.. إلخ، إلا أن التفكير الفلسفي العميق والجدي في موضوع السياسة لم يبدأ إلا مع الفارابي وسرعان ما انتهى بوفاته. وجدير بالذكر أن المؤلف يربط بين انحطاط المسلمين وغياب الفكر السياسي ربطاً لا ينبغي الشك فيه. (د. محمد خاتمي: مدينة السياسة، تقديم رشا الأمير ولقمان سليم، بيروت ٢٠٠٠م، ص ١٤-٥٢)، وبعد موت الفارابي تم التخلي عن التفكير الفلسفي في السياسة، وقصر الفلاسفة اهتمامهم على الفلسفة النظرية التي تبحث في علم الطبيعة وعلم الأمور الإلهية الذي يدخل في علم ما بعد الطبيعة (الإلهيات)، أي العلم الإلهي الذي يبحث في الموجود المطلق.. إلخ، وتركوا الفلسفة العملية التي تشتمل فيما تشتمل على سياسة المدن والأمة والمملك.

٢ - يتحدث المؤلف عن السياسة من وجهة نظر الفارابي باعتبارها قسماً من الفلسفة، وجدير بالذكر أن التقسيم القديم للفلسفة يقسمها إلى جزئين: نظري وعملي؛ وتقسم الفلسفة العملية إلى علم الأخلاق، علم الاقتصاد، وعلم السياسة الذي هو تدبير العامة، أي سياسة المدينة والأمة والمملك.

وللسياسة العديد من التعريفات، منها ما ينتمي للفارابي، وهو ما سنعرّفه فيما بعد، ومنها ما ينتمي لبعض العلماء العصريين، بينما عرفها روبرت في معجمه بأنها فن حكومة المجتمعات الإنسانية وعملها (المعجم الشامل، ص ٢٢).

وعلم السياسة بالمعنى الدقيق للكلمة، هو العلم الذي يبحث عن الدولة. ولقطة السياسة في اللغات الأوروبية مشتقة من اللفظة اليونانية الدالة على المدينة (Polis)، والمدينة هي موضوع علم السياسة برأي أرسطو، فالصياغة في المدينة إذن هي موضوع علم السياسة، (المعجم الشامل، ص ٢٢)، وعندما يتطرق الحديث في مجال تاريخ الفكر السياسي إلى المدينة، إنما يقصد بذلك مجتمع سياسي خاص يلبي، من حيث مواصفاته، ما أثر عن عنوان السياسة وفي الطليعة أفلاطون وأرسطو (د. محمد خاتمي: مدينة السياسة،

ص ٥١)، وقد أعطى الفارابي اسم المدينة الفاضلة لمدينته التي تخيلها أسوة بجمهورية أفلاطون في كتابه «السياسة» (المعجم الشامل، ص ٧٦٤).
وجدير بالذكر أنه إذا كان الفارابي يتحدث عن مجتمع المدينة الفاضلة، فليس معنى ذلك أن كلامه خاص بالمدينة، ذلك أن كلامه يصدق على المجتمع الأكبر الذي هو العالم كله وعلى المجتمع المتوسط الذي هو القطر وعلى المجتمع الأصغر الذي هو المدينة وما يحيط بها من قرى تابعة لها.

وقد جاء عن السياسة أيضاً: من سأس، أي أمر ونهى، وهي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي، فإذا كان في العاجل والآجل، وعلى الخاصة والعامة، في ظاهرهم وباطنهم، فهي السياسة المطلقة، ولا تنأى إلا للأنبياء، وإذا كان في العاجل وعلى الناس في ظواهرهم لإصلاح نظمهم في أمور معاشهم، فهي السياسة المدنية، ولا تكون إلا للحكام، وإذا كان على الخاصة في بواطنهم، فهي السياسة النفسية وتكون للعلماء والسياسة توعان: شرعية ومدنية، وتستمد الشرعية أحكامها من الشريعة، وتسمى السياسة المدنية علم السياسة، وهو من أقسام الحكمة العملية، وهو علم تعلم منه أنواع الحكومات والدول والمجتمعات المدنية وأحوالها، والنظريات السياسية في الحكم، وفي علاقات الدول والحكومات والمجتمعات بعضها ببعض، وموضوعه: المجتمعات الفاضلة والريدية، ووجه استبقاء كل منها وعله وزواله ووجه انتقاله (من نمط إلى نمط آخر)، وما ينبغي للحاكم وأعدائه من وزراء وغيرهم وما للشعب من حقوق وواجبات، وعلاقات هؤلاء جميعاً ببعضهم البعض ومضالغ الناس، وما تكون به عمارة المدن، ثم السياسة من جهة أخرى: نظرية وعملية، والنظرية موضوعها الظواهر السياسية التي تتعلق بالحكومة والدولة «والعملية موضوعها الظواهر الاقتصادية والاجتماعية، أي الممارسة العملية للحكم من جهة تطبيق العدالة وحسن الإدارة» (المعجم الشامل، ص ٢٢٤، ٢٢٥).

٢ - التأمل: الاستغراق في التفكير، إلا أن التفكير نشاط ذهني يتحرى الأسباب والنتائج، بينما التأمل نظر فيه اعتبار؛ لذلك كثيراً ما ينصرف معنى التأمل إلى النظر الديني دون سواء، أو النظر الفلسفي، ومن ثم نقول الحياة التأملية كمقابل للحياة العملية (المعجم الشامل، ص ١٧٥).

٤ - المدينة: انظر هامش ٢.

٥ - السياسات الاستبدادية، (الاستبداد، الحكومة المستبدية، الحاكم المستبد): هي السياسات القائمة على الاستبداد الذي هو شكل من الحكم يستقل فيه بالسلطة شخص أو حزب، ولا يرجع فيما يصدر عن قانون، ولا شرع، ولا يهيم إن رضى شعبه أو سخط، وقد وصف هيرودوت ملوك فارس بأنهم مستبدون، المستبدية هي الحكومة المتعسفة والمتحكمة والمسيطر والمستبدية للناس، وقال أرسطو: إن الحاكم المستبد هو الذي ينفرد بالحكم وحده ولا يرجع فيه إلى أحد... والاستبداد تقابله الشورى.. إلخ (المعجم الشامل، ص ٥١).

٦ - إقليم إيران: مصطلح يقصد به الإشارة إلى نظام الحكم الإيراني في عصر الدولة الساسانية، التي عرف عنها أنها أقوى دولة إيرانية بعد الدولة الهخامنشية، ومؤسس هذه الدولة هو أردشير ابن بابك ابن ساسان، وآخر ملوكها يزجدر الثالث (٦٥٢م = ٣٦١هـ) وقد بلغ عصرها أربعمائة عام، وامتدت حدودها لتشمل - فضلاً عن إيران الحالية - بلاد ما بين النهرين واورمستان وآران وما وراء النهر حتى نهر السند (لغت نامه، دهخدا).

وقد تميز نظام الدولة الساسانية بتركيز قوى السلطان، وكان ملوك الساسانيين يلقبون أنفسهم بالآلهة أو الموجودات السماوية. (إدوارد براون: تاريخ الأدب في إيران - الجزء الأول - ترجمة د. أحمد كمال حلمي، الكويت ١٩٨٤م، ص ٢٨١).

٧ - فيما يتعلق بالسياسة المدنية، انظر هامش ٢.

٨ - سوف نتعرض هنا تحت العنوان المذكور في المتن لذكر الفلسفة الفيضانية، التي أُلهم بها الفارابي على أثر نشاط حركة الترجمة في القرن الثالث ولأسيما في عهد الخليفة المأمون، ومن بين المؤلفات اليونانية العديدة التي نقلت إلى العربية كتاب «اثولوجيا أرسطو» المنسوب خطأ إلى أرسطو، ذلك الكتاب الذي يتحدث عن فيض العالم عن كائن أول (الواحد) ويجعل سلسلة من الوسطاء بين هذا الكائن الأول والإنسان، وينص النظر عن الدوافع التي جعلت الفارابي يلجأ إلى هذا الكتاب وما ورد فيه عن النظام الفيضي، وقبل أن نقوم بتفنيد هذه النظرية، يجدر بنا أن نتعرف أولاً على موقف الإسلام من روح الفلسفة اليونانية عموماً، ورأى ابن تيمية في بعض من تلقوا هذه الفلسفة، يقول د. على سامي النشار (مع بعض التصرف): «قلت من قبل: إن الإسلام قد قدم ميثاقاً يرقاه القرآنية وهي في جوهرها معارضة لروح الفلسفة اليونانية... تلك الفلسفة التي كانت تعبر عن حياة أمة ملحدة لم تعرف أبداً نعمة الوحي، وأعلنت الروح اليونانية إيمانها الكامل بفناء الفرد فناءً أبدياً ويخلو الروح خلواً سرمدياً (عالم الكون والفساد)، ولم تعرف قصة البعث، وبالتالي لم تعرف قصة الخالق. وفتشت الروح اليونانية في زوايا العقل، وأخذت تبرز ما استطاعت من تفسير للوجود والطبيعة والإنسان، ولكنها لم تدرك أبداً أن هناك قوة أعلى من هذا الوجود العقلي، تستطيع أن تكشف للإنسان حقائق الكون وعالم الغيب وأن تجعله يؤمن بكل هذه الحقائق. لقد ظهرت الفلسفة اليونانية على مسرح الوجود، عنواناً على حضارة الأمة الآرية التي علمت الإنسانية الكثير من أنماط الفكر وسياقاته، ولكن كان لها النسق الخاص بها، المتصل ببيئة المجتمع اليوناني، ولذلك حين قامت الروح الإسلامية بوضع فلسفتها المعبرة عن حضارتها كان لابد من اختلاف عتيف وتعارض في المنهج وفي المادة بينها وبين الفلسفة اليونانية التي كانت قد ظهرت على مسرح الوجود. وقد تلقى هذه الفلسفة أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (المتوفى ٢٥٧هـ) ثم تلاه تلامذته أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين بن كرنيب وأحمد بن الطيب السرخسي وأبو زيد أحمد البلخي (٢٢٢) والعامري. وقد كان هؤلاء حقاً، كما يقول ابن تيمية «فراخ اليونان»

و«تلاميذ الروم»، ومن الخطأ الشديد القول إن هؤلاء كانوا فلاسفة الإسلام، وإنما هم تلاميذ أمراء الفلاسفة اليونانية.

(د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، الطبعة التاسعة، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٥م، ص ١٠٢-١٠٧).

وأعتقد أن كل مسلم صحت عقيدته يشعر منذ قراءته لأول حرف في هذه الفلسفة الغيضية ببطان هذه النظرية، للعديد والعديد من الأسباب التي يصعب حصرها في هذا المجال، فهذه النظرية لا تتفق والإسلام، في العديد من الوجوه، نذكر منها: أنها تقول بعقل (العقل العاشر أو العقل الفعال) يسوس عالم العناصر ولا تقول يخلق العالم من العدم، كما جاء خلق العالم فيها، نتيجة لتفكير الله في ذاته وليس بناء على إرادته، وغير ذلك من الوجوه. ولأن خلق العالم طبقاً لهذه الفلسفة قد تم على أساس التفكير، فمن تفكر العقل الثاني للعقل الأول فاض عنه عقل ثالث ومن تفكره في ذاته لزم عنه وجود السماء الأولى... وهكذا. إلخ. ونحن نعرف أن التفكير كان يحتل مكانة مهمة عند الفارابي الفيلسوف المفكر، في معرض حديثه عن أحقية النبي أو الفيلسوف في تأسيس المدينة الفاضلة التي تقوم على دعائم موحى بها من علي (آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢٢).

٩ - العقل الإنسانية البشرية متدرجة صعوداً، فحينما يولد الإنسان يكون عنده «عقل بالقوة» وحينما يأخذ في التعليم، ينشأ عنده، شيئاً فشيئاً، بواسطة الشعور والإحساس والتجارب عقل يسمى «العقل بالفعل» فإذا ما أجهده نفسه في التفكير وواصل الليل بالنهار في البحث وتعمق في مسائل ما وراء الطبيعة، استشرف إلى الملأ الأعلى، واتصل به فأصبح لديه «العقل المستفاد»، وهو عقل استفاده من إشراق الملأ الأعلى عليه، أو بتعبير آخر إنه «عقل مستفاد» من العقل العاشر السماوي. بهذا العقل المستفاد يعرف الإنسان ما وراء الطبيعة، والملأ الأعلى وأسرار الكون وما يخفى على الآخرين، والذين يصلون إلى درجة العقل المستفاد طائفتان من الناس:

أولاً: الفلاسفة بالبحث وأعمال العقل.

ثانياً: الأنبياء بالمخيلة القوية.

وهو على كل حال أسمى مرحلة يمكن أن يصل إليها بنو البشر. (د. عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام).

١٠ - جاء في تعريف العقل النظري:

ما يكون للنفس بحسب أصل الفطرة: لخلوها عن كل صورة، وهو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية. المعجم الشامل - ص ٥٤١).

١١ - جاء في تعريف العقل العملي ما يلي:

قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات لأجل غاية مظلونة أو معلومة. وهذه قوة محركة وليست من جنس العلوم، وإنما سميت عقلية؛ لأنها مؤتمرة

للعقل، ومطبعة لإشاراته بالطبع، فكم من عاقل يعرف أنه مستنصر باتباع شهواته ولكنه يعجز عن المخالفة للشهوة، لا لقصور في عقله النظري بل لفتور هذه القوة التي سميت العقل العملي، وإنما تقوى هذه القوة بالرياضة والمجاهدة والمواظبة على مخالفة الشهوات. المعجم الشامل - ص ٥٢٩).

١٢ - يقول الدكتور عبد الحليم في هذا الصدد: «يلاحظ الدكتور علي عبد الواحد أن المجتمع الأول الذي ذكره الفارابي وجعله أكمل المجتمعات الكاملة (كل العالم) لم يذكره أحد من قبله، بل لم يخطر على بال أحد من فلاسفة اليونان - هؤلاء لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهداتهم، وهو الدويلات الصغيرة التي تتألف كل دولة منها من مدينة وتوايعها أو من بعض مدن وتوايعها. ولعل ذلك يرجع إلى تأثير الفارابي بتعاليم دينه: إذ أن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة الخليفة، الذي هو ظل الله في أرضه. (التفكير الفلسفي في الإسلام، ص ٢٥٠. المترجم). (وسوف نجد أن د. خاتمي يشير إلى أن أفلاطون وأرسطو يريان أن المدينة هي التي تمثل المجتمع الكامل وليس أول مرحلة من مراحلها، ويعدانها الحد الأقصى لكمال المجتمع البشري ومحور سعادة المجتمع، بينما يرى الفارابي أن المدينة هي أول مرتبة للمجتمع الكامل. (وكأنني بالفارابي يتحدث عما يطلق عليه اليوم بالعولة، ولعله قصد أن يحكم القانون الطبيعي (الإلهي) كل البشر لا أهل مدينة ما - كما نراه يقوم بالتأمل في الوجود الإنساني والمجتمع والإسلام الذي يعد الآن أساساً لنظام اجتماعي كبير. ولعل معنى العولة الشائع اليوم ينطبق على ما يذهب إليه الفارابي فيما معناه أن المجتمع لا يعني اجتماع مجموعة من الناس في مدينة ما وقيام هذه المجموعة ببناء مصالحها الخاصة، فحسب، بل ينبغي أن تحيط هذه المجموعة بالأرض كلها في شكل الأمة). ويعقب الدكتور خاتمي على هذا بقوله: «إن الإسلام يخاطب الإنسان، لا قوماً أو جماعة خاصة.. ويفكر الفارابي في المجتمع الذي يشمل كل البشر في كل أنحاء الأرض، والصالح الفاضل في رأيه هو حاكم العمورة لا حاكم قوم أو مجتمع خاص». المترجم.

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الأول (٥)

النقطة الأولى

الفارابي (٢٥٧-٣٢٨هـ ق) - ويتناول المؤلف تحت العنوان المذكور العناصر

التالية:

بداية التأمل في أمر «السياسة»، والتأمل في «المدينة» على يد الفارابي وانتهاء بها.

مرور التأمل الفلسفي من السياسة بعد الفارابي بحالتين:

١ - إهماله وتركه وتوجيه الفلسفة إلى وادي ما بعد الطبيعة، والاهتمام بالفلسفة النظرية فقط.

٢ - توجيه السياسات المستبدة الجارية بعد عصر الفارابي إلى نموذج «مدينة إيران» (إقليم إيران) على يد المهتمين بالفكر السياسي تحت تأثيرهم بسياسات ما قبل الإسلام وتأسيساً بالتجربة السياسية للإيرانيين، وذلك بدلاً من التأمل العقلاني في أمر السياسة.

معالجة أفكار الفارابي - الإنسان في نظر الفارابي وعلاقته بالسبب الأول - علاقة الوجود الإنساني - وسعادة الإنسان بنظام الوجود القوي - ودور الفيلسوف في البحث عن معنى هذا الوجود داخل النظام المذكور - كتاب السياسة المدنية ومراتب الوجود - سعادة الإنسان عند الفارابي.

النقطة الثانية

هل بلوغ السعادة أمر خاص بالإنسان فقط؟ وتتناول هذه النقطة التي جاء عنوانها في صورة السؤال المذكور العناصر التالية:

(٥) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعي.

علاقة السعادة بالفضيلة - كيف يمكن للفضيلة أن تتحقق وما هو الوسط الذي يمكن أن تعيش فيه؟ - علاقة ظهور الفضيلة بالمجتمع والمدينة - الإنسان مدني بطبعه - الإنسان كائن سياسي - الإنسان جزء من نظام الوجود - السياسة وعلاقتها بوجود الإنسان - علاقة السياسة بالنظام الأكبر - العلاقة بين السعادة المطلوبة لدى الإنسان والعقل الفعال - العلاقة بين الكمال الإنساني ومتن المجتمع والمدنية - مكانة السياسة في النظام الفكري للفارابي.

النقطة الثالثة

ما هي السياسة أو العلم المدني؟

وتتناول هذه النقطة العناصر التالية:

تعريف العلم المدني وخصائصه - علاقة العلم المدني بالسعادة الحقيقية - العلاقة بين الفضائل والسعادة - كيف يمكن تحقيق الفضيلة؟ وبالتالي السعادة - العلاقة بين رواج الأفعال والسنن الحسنة في المجتمع والمدنية من ناحية وظهور الفضيلة في الإنسان من ناحية أخرى - العلاقة بين الرواج المذكور من ناحية وجود رئاسة ذات صفات معينة من ناحية أخرى - كيفية تسيير الرئاسة المذكورة عن طريق المهنة (الملكية والملك) والملكة - الإنسان من وجهة النظر الفلسفية للفارابي - كيفية تحقق الكمال البشري - الإدراك وبلوغ الكمال والسعادة، والعقل والاختيار طريقان للكمال الإنساني - معرفة السعادة والملكات الفاضلة محاور للعلم المدني - الاختيار فاصل بين الإنسان والحيوان - نظرة الفارابي إلى الذين يدعون إلى اعتزال الدنيا (المتصوفة) - عزلة الإنسان وضياح الإنسانية واستعداداتها.

النقطة الرابعة

وعنوانها أنواع الجماعات، وهي تتناول العناصر الآتية:

تقسيم المجتمعات البشرية - المدينة أول مرتبة للمجتمع الكامل عند الفارابي واختلافه مع أفلاطون وأرسطو في هذا الأمر - الجماعة عند الفارابي - الإسلام يخاطب الإنسان عموماً - الفارابي يجدد وجهة النظر في الأفكار السياسية للسابقين - الحاكم الفاضل عند الفارابي.

النقطة الخامسة

وتدور هذه النقطة حول المجتمع الفاضل الذى يمكنه تأمين سعادة الإنسان.

النقطة السادسة

يتحدث فى هذه النقطة عن الحكومة كقوام المجتمع السياسى ومواصفاته تلك الحكومة، ويتحدث عن الفضيلة فى المجتمع - الحكومة الفاضلة أو غير الفاضلة - التعاون من أجل الوصول إلى السعادة - الحكومة محور المجتمع - علاقة الحكومة بالناس - واجب الحكومة نحو الناس - السياسة وخدمة الحكومة - علاقة الحكومة بقرى الخدمة (المهنة) والملكة - السياسة فى نظر الفارابى هى المهنة التى هى محور المجتمع المدنى الفاضل.

النقطة السادسة وعنوانها

.. مكانة الرئيس فى المجتمع المدنى وتدور هذه النقطة حول العناصر التالية:

نظام المدينة الفاضلة عند الفارابى - أفراد البشر ليسوا سواسية فى نظر الفارابى - التربية فى النظام الفكرى للفارابى - الاختلاف بين أفراد البشر هو عين الحكمة والمصلحة - أفضل فرد هو من ينبغي له تولى زمام الأمور - أساس الحكومة الفاضلة هو الرئيس الفاضل - من هو الجدير بالرئاسة فى المدينة الفاضلة؟

النقطة السابعة

وعنوانها: «الرئيس الفاضل فى رأى الفارابى» وتدور حول العناصر الآتية:

الشرط الرئيسية لممارسة الحكم - صفات الرئيس الأول - الرئاسة الأخرى تتبع من الرئاسة الأولى - النبى حاكماً على المدينة الفاضلة - بين الفلسفة والدين - العلم البرهاني - الرئيس الفاضل - الرئيس الأول يتلقى الوحي الإلهى وهو نبى وحكيم (فى نظر الفارابى).

النقطة الثامنة

وعنوانها: «النبى الفيلسوف» وهى تدور حول العناصر الآتية:

النبى والروح القدسية - كيف يتلقى النبى الوحي فى رأى الفارابى - الوحي - الشكل المتجسد للملك وكيف يحدث - عقل الفيلسوف وملك الدين عند الفارابى - روح

الإنسان تشق طريقها إلى عالم الملائكة (عالم العقول) - أكمل إنسان هو صاحب الروح القدسية - الكمال يتم بمعرفة الحقائق - الكمال يجعل الإنسان جديراً بالرئاسة - العلاقة بين الوحي وروح الإنسان.

النقطة التاسعة

وعنوانها: «خصائص الرئيس الأول»، وتدور هذه النقطة حول العناصر الآتية:

الرئيس الأول فى رأى الفارابى - صعوبة اجتماع كل الصفات فى إنسان واحد - اللجوء إلى الرئيس الثانى - شرائط الرئيس الثانى - ماذا لو لم تجتمع كل الشرائط فى إنسان واحد؟ - الحكمة شرط رئيسى للرئاسة الفاضلة - صاحب الحكمة يتولى الأمور عند غياب الرئيس الأول.

النقطة العاشرة

وعنوانها: «أفكار وطبقات أهل المدينة الفاضلة» وتدور حول العناصر التالية:

تعريف المدينة الفاضلة عند الفارابى - درجتا السعادة - الرئيس الأول - لماذا هو الرئيس الأول؟ - صفات أهل المدينة الفاضلة - أفكار أهل المدينة الفاضلة - نقطة الانطلاق عند الفيلسوف - نوعا المعرفة لدى أهل المدينة الفاضلة.

النقطة الحادية عشرة

وعنوانها: «مقامات الناس فى المدينة ودرجاتهم» وتدور حول العناصر الآتية:

قوام المدينة والمجتمع (الأفكار) - طبقات الناس حسب أفكارهم - الفارابى لا ينكر الخلاف بين أهل الفلسفة وأهل الشريعة، وينتصر لأهل الشريعة - التنبؤ الفيلسوف والحاكم - الحكيم الذى يصلح للقيادة الكاملة والرئاسة الأولى.

النقطة الثانية عشرة

وعنوانها: «المدن غير المقبولة»، وتدور هذه النقطة حول العناصر الآتية:

تعدد المدن غير الفاضلة واختلافها من حيث الماهية - حكومة الفلاسفة (الملوك) - الحكومة الفاضلة عند أفلاطون - أنواع الحكومات عند أفلاطون وأرسطو - تقسيم الحكومات حسب أهدافها إلى نوعين (عند أرسطو) - الخلاف بين الفارابى من ناحية وأفلاطون وأرسطو من ناحية أخرى - كلمة «التغلب» عند الفارابى تعنى «الحكم

المبحث الثاني

العبور من الفلسفة السياسية إلى سياسة الملك

عندما أسست الفلسفة الإسلامية التي هي موضع تجلّي عظمة الثقافة الإسلامية؛ على يد المعلم الثاني، الفارابي، أخذت سيطرة الاستبداد - الذي كانت ملامحه تتبدل كل يوم - تغلق الطريق في وجه التأمل في مصير الإنسان وطبيعة حياته الاجتماعية.

ولهذا السبب فإن الفلسفة الإسلامية على الرغم من أنها أثرت بعد الفارابي الكثير من الثمار في حديقة الأفق والفكر، بيد أن الفلاسفة المسلمين قد فصلوا التعقل عن السياسة، كما واجه التعقل أيضاً - بسبب هذا الاستبداد - سوء العاقبة الذي كان يتفق مع الواقع المرير للسياسة السائدة في كل أنحاء العالم الإسلامي.

لم يستطع المسلمون رؤية الاستبداد كظاهرة بشرية يمكن القضاء عليها، ولا شك أنهم قد رأوا طريق الخروج من الأزمة التي ظهرت نتيجة الاستبداد مُطلقاً في وجوههم، فما كان منهم إلا أن اكتفوا بتبرير الاستبداد متخذين من هذا التصرف القاعدة الرائجة في ساحة الفكر السياسي.

كان الواقع السياسي أيضاً يستجيب لثل هذه الرؤية وذلك الأسلوب، وذلك لأن الطريقة الشاهنشاهية وسيرة الملوك (وخاصة الملوك الإيرانيين) قد اجتذبتنا - منذ عصر هارون الرشيد - انتباه الخلفاء، وصارتا قاعدة جذابة ونموذجاً للحاكم المتغلب، وبدأت منذ ذلك العصر المحاولات التي تهدف إلى تدوين نظرية الحكم في عالم الإسلام على أساس نموذج السياسة الشاهنشاهية، وذلك عن طريق الاستفادة من كتب سير الملوك والأعمال الأخرى التي كانت قد بقيت عن السلف، وقد اشتدت هذه المحاولة على أثر الضعف المتزايد للخلافة وازدياد قوة الحكومات القومية، وقد كان الاتجاه نحو تدوين

الطاغى - المدينة الضرورية عند الفارابي - أساس فضيلة المدينة عند الفارابي - التعبير الفلسفي (العقل الفعال) مقابل التعبير الديني (جبريل والرسول والوحى) - التعبير الديني (بيان الحقائق) مقابل التعبير الفلسفي (حقائق المعقول) - المدينة الفاضلة عند الفارابي - اختلاف المدينة الفاضلة عند الفارابي عن نظيرتها عند أفلاطون وأرسطو - كيف تنشأ المدينة الجاهلة وعلام تشتعل؟ - الإسلام والمدينة الفاضلة - كيف تتحول المدينة الفاضلة إلى مدينة فاسقة - الأمة الإسلامية في عصر الفارابي - تحديد أنواع المجتمعات في عصر الفارابي على أساس الدين - رأي الفارابي في مصير الصالحين من البشر المُكرَّهين على العيش في المدن غير الفاضلة.

النقطة الثالثة عشرة

وعنوانها: «مزيد من التأمل في أنواع المجتمعات البشرية»، وتدور هذه النقطة حول أنواع المدينة الجاهلة:

النقطة الرابعة عشرة

وعنوانها: «مخربو المدينة الفاضلة»، وتدور هذه النقطة حول العناصر الآتية:

المقصود بالنوايا عند الفارابي - الفارابي يفتح أفقاً رحبة أمام المفكرين الإسلاميين في المجال السياسي - حاجة المسلمين إلى الاعتبار بما مر بالأمة الإسلامية - التغلب أكبر كارثة حلت بالسياسة في نظر الفارابي - كيفية تحول إحدى المدن الجاهلة إلى مدينة تغلبية عن طريق التغلب - خلو المدينة الجماعية من التغلب وإمكانية تحولها إلى مدينة فاضلة - مدينة التغلب في الأسوأ بين المدن الجاهلية.

To: www.al-mostafa.com

سياسة «إقليم إيران» وتوجيه نفا الحكم السارى حينئذ ناحية النموذج الذى تمت تجريته قبل الإسلام، وانسجام هذه الخطوة مع واقع السياسة السائدة، كان ذلك كله من بين الأسباب التى أدت إلى إخماد نور مصباح التأمل الفلسفى فى السياسة.

وثمة حلقة مهمة فى ساحة الفكر بين ارتفاع الفلسفة المدنية للفارابى - التى هُجرت على أثر موته - وانخفاض «سير الملوك»، ولعله يمكن إدراك هذه الحلقة فى أراء العالمين: «أبى الحسن العامرى» و«مسكويه الرازى»، اللذين عبرا من مرحلة الفلسفة السياسية إلى مرحلة التدوين.

أبو الحسن العامرى (المتوفى عام ٤٨١هـ. ق)

من الإنصاف أن نقول إن العامرى يُعدُّ من العلماء والمفكرين المسلمين، وتشتمل كُتبه على فروع متعددة من علوم عصره، وما يهمنى هنا هو مختارات من فكره السياسى والرجوع إلى كتابيه: «السعادة والإسعاد» و«الإعلام بمناب الإسلام»، ومن النظرة الأولى للكتاب الأول، يمكن القول إن العامرى اعتمد على أساس الطريقة الفلسفية القديمة التى راجت فى عالم الإسلام، كما يذكر أيضاً كلام أفلاطون وأرسطو وأنوشيروان معاً، ويضع كل هذا الكلام إلى جوار كلام النبى ﷺ وكلام الإمام على بن أبى طالب رضى الله عنه، وكلام سائر الحكماء والمصلحين فى تاريخ البشرية، وهو ييخى من ذلك القول إن الحقيقة واحدة فى كلام هؤلاء العظماء، أو على الأقل تكون بعض مبرق هذه الحقيقة التى تسرى فى كل أنحاء الوجود واحدة، ويدل ما كان متشابها فيما قاله الجميع فى الكثير من المواضع على أن الحقيقة واحدة.

ويرى العامرى كل الحق والحقيقة فى الإسلام، والمقصود بالطبع ذلك الإسلام الذى يتفق مع العقل أيضاً، والذى لا يمكن له أن يكون غير ذلك.

الأخلاق والسياسة فى كتاب «السعادة والإسعاد»

يُقَسِّم العامرى فى كتاب السعادة والإسعاد، النفس الناطقة (العقل الإنسانى) التى هى حقيقة النفس الإنسانية، إلى النفس النظرية والنفس العملية، ويحدد بناء على ما يناسبهما نوعين من الحكمة ونوعين من السعادة يرتبطان بها:

١ - الحكمة الإنسانية: وهى العلم بأخلاق الإنسان وسلوكه الإنسانى ومنشأ سعادة الإنسان من حيث البدن والروح والعقل العملى، ويُسمى كمال هذا الجزء من النفس: بالعقل.

٢ - الحكمة العقلية، وهى العلم بالحقيقة، وموضوعها الجزء العقلانى من النفس الناطقة، ويُسمى كمالها العقل.

والسعادة على نوعين: النوع الأول: السعادة القصوى، وهى كمال الصورة العقلانية للنفس (كمال النظر). والنوع الثانى هو سعادة الدنيا (الحياة الدنيا) وهى كمال الصورة العملية للنفس (كمال الأخلاق)، وهى تتحقق عندما يكون الإنسان صاحب قضية، والقضية هى أيضاً الطباع والتصرفات الحسنة. ويرى العامرى أن الإنسان لا يستطيع أن يظفر بوسائل الوصول إليها، أى إلى الفضائل، إلا داخل الجماعة. إذا فالعامرى يُعدُّ الإنسان مدنياً بطبعه، وعلى الرغم من أن السعادة الإنسانية تتعلق بأخلاق الإنسان وسلوكه كفرد من الأفراد، بيد أن هذه الأخلاق وتلك السلوكيات لا يتم الظفر بها إلا حينما يكون الإنسان داخل الجماعة.

تقوم سعادة الإنسان على دعامتين: الأولى هى الفطرة والاستعدادات الطبيعية، والثانية هى التربية التى تؤدى إلى رعاية هذه الاستعدادات وتنميتها، ولو كان المربى فاضلاً لأصبحت شخصية الفرد الذى يتلقى التربية ذات فضيلة، وإلا فسوف يتعرض للانحراف. ولا يُشترط أن يكون المرء فيلسوفاً (بالفكر) لكى يظفر بالسعادة الأبدية والسعادة البدنية والعملية.

على أن الحكمة النظرية هى شرط استقرار المدينة التى من السهل فيها بلوغ السعادة البدنية والدينية، ولكن لا يمكن بلوغ السعادة القصوى - التى هى فى الواقع ليست شيئاً سوى المعرفة بحقائق المعقول والواقع على ما هو عليه، ولا يبلغ الإنسان هذا المقام الرفيع - إلا بعد أن يكون الإنسان قد تمكن من السيطرة على قوى نفسه الحيوانية، فالإنسان الذى ليس لديه سلطان على شهوته وحيوانيته، لن تتاح له الفرصة للاهتمام بالجوانب العقلية والكشف عنها، ولا تتحقق السيطرة على الشهوة الحيوانية إلا فى ظل الطباع والأعمال الحسنة التى هى نتاج للحكمة العملية، ولا يبلغ الإنسان الكمال العقلى إلا إذا كان قد بلغ الكمال العملى.

السياسة والسياسي

يرى العامري أنه يمكن تحقيق السعادة عن طريق اتباع المنهج الحسن (الطريقة أو السنة في لغة الفلسفة). وقد قال أفلاطون: إنه من شأن هذا المنهج أن يبين الفضائل؛ فضيلة فضيلة، ويُعلم كيفية اقتناء هذه الفضائل، كما يبين الرذائل رذيلة رذيلة.

إذن فالسعادة العملية هي المعرفة بالفضائل والعمل بها، والمنهج الحسن هو الذي يقوم بتوضيح هذه الفضائل، وبعبارة أخرى: تُعد السعادة مرهونة ومنوطة بالإيمان بالمنهج الصحيح وبتطبيقه، والإسعاد أو السياسة في رأى العامري هو أن يقوم السائس بتشويق المسوس إلى ما يسعد به، وذلك بالتدبير السديد إلى الغرض الذي أقامته السنة (المنهج أو الطريقة) في السياسة، والغرض هو تحصيل صلاح الحال لكل واحد من الناس، بقدر ما يمكن في وقته.

يقول العامري: لو لم يكن الرئيس فاضلاً، فلن يقتصر الأمر على عدم تحقيق النفع للشعب، بل سيلحق به أيضاً أشد الضرر، والإنسان الجدير بالرئاسة هو الحكيم الفاضل، أي المطلع على الأمور الإلهية (صاحب العقل النظري) والأمور الإنسانية (صاحب العقل العملي)، كما يكون أيضاً صاحب أخلاقيات وتصرفات حسنة، والسياسي (الحاكم) الصالح هو الإنسان الحكيم، العفيف، الشجاع والعاقل.

ويسمى العامري لإثبات أن الكليات وأصول الموضوعات تلقى قبولا لدى عظماء التاريخ البشري، ومن بينهم نبي الإسلام العظيم ﷺ، والإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه). ويحاول العامري أن يثبت أن تعاليم الإسلام ووصاياه فيما يتعلق بالعدل والإنصاف هي نفسها ما يمكن للعقل الإنساني الطاهر أن يصل إليه بشكل طبيعي، وذلك حتى يتسنى له أن يقول: إن الإسلام أيضاً عقلاني وإن الأحكام الصحيحة للعقل هي أيضاً شرعية؛ لأن كليهما يهتمان بحقيقة واحدة، وكليهما يقودان إلى سعادة واحدة.

عموما المدينة الصالحة هي المدينة التي يكون حاكمها حكيماً فاضلاً، وهي التي تكون الصلات فيها بين أجزائها قوية مُحكمة، والحكيم الفاضل هو الإنسان الذي يمكن

أن يكون صالحاً للقيادة وممارسة السياسة، ويضيف العامري على هذا، أن الرئاسة ليست تشريعاً بالنسبة للفاضل، بل الرئاسة نفسها تشرف به.

يرى العامري أن السياسة الصحيحة إنما تقوم على دعامتين: الأولى: القانون الحسن (السنة الحسنة)، والثانية: السياسي الصالح الفاضل، وعند استقرار هاتين الدعامتين، تتحقق الفضيلة والسعادة في المجتمع.

الإسلام، السنة المحكمة للمدينة الفاضلة

يرى العامري أن الإسلام هو التاموس والسنة المطلوبة، وهو مصدر السعادة، إذ يرشد الإنسان إلى الاعتقادات الصحيحة كما يرشده إلى المعرفة التي تستند إلى الحقائق الثابتة الرقيقة وأساليب الطباع والسلوكيات الحسنة التي لابد منها لتحقيق السعادة الإنسانية، ويقول العامري في كتابه المذكور: «أعتقد أن مرتبة الحكمة تبلغ أوج العظمة والرفعة، كما أنها أرقى المعارف الأخرى.. لهذا السبب لم أجد للشيخ الفاضل الرئيس أبي نصر (أبي زيد وزير السامانيين) هدية أفضل من الإفصاح عن فضل الدين الحنيف (الإسلام) على سائر الشعوب...»

وأكمل البشر عند العامري هو أكثر الناس علماً بمعرفة الحق وأقدرهم على اتخاذ المسلك المتفق معه. ويُعد العامري الصلاحيات التي تكون رئاسة الإنسان مرهونة بها - النفسية، الفردية، الاجتماعية والسياسية - مرتبطة بالتصرفات الحسنة. ويُعرف الإيمان بأنه الاعتقاد الصادق اليقيني ومحله قوة العقل، أما الكفر فهو الاعتقاد الكاذب غير اليقيني ومحله قوة الخيال. والحكمة الصادقة عنده تُمكن الإنسان من السيطرة على حقيقة الموجودات، وبالتالي يتمكن من التصرف في الأمور على أساس من هذه المعرفة. ويعد العامري تصورات بعض ممن لا حياة لهم ولا هم لهم سوى الله، ويرفضون التقيد بفروض العبادة والتكاليف الدينية، يعد تصوراتهم متبوضة مرفوضة، فهؤلاء الذين يبررون انفلاتهم وعيبتهم، يعدون الدين أمراً لا أساس له، وينظرون إلى التعاليم الدينية على أنها حفة من الألفاظ والكلمات، ويعتبرون الأمور الشرعية هي الوسيلة التي ابتدعتها كل أمة بغية تحقيق مصالحها، كما يذهبون إلى أن العقل الإنساني فيه الفنى عن التمسك بهذه الأمور، وهم مستمعون لتقبل ما كان موضع اتفاق من الأديان مثل

العدل والصدق والوفاء بالعهد ومساعدة الضعفاء.. ويقولون: إنه ينبغي الأخذ بهذه الأشياء وغض النظر عن باقي الأحكام والمناسك التي هي السبب في الفقرة.

إذن الدين في نظر العامري أمر له شأنه، ذلك الدين الذي يتفق مع موازين العقل.

وعلى الرغم من أن العقل ضروري، ولكن لا يتأتى له بمفرده أن يلبي احتياجات البشر في هذه الدنيا المليئة بالفوضى، ولذا فوجود الدين وأحكامه أمر ضروري. والخضوع لأحكام الدين الصحيحة يعد من أحكام العقل، والعقل نفسه ينبغي أن يقتضي أثر من هو أرقى منه، أي صاحب الخلق والأمر، أي الله عز وجل. إذن طاعة الشرع في أوامره ونواهيه، ولا سيما في المواقف التي يعجز العقل عن إصدار حكم فيها! أمر عقلائي. ويريد العامري أن يقول إن جذر كل العلوم والمعارف هو الوحي الإلهي، إما مباشرة عن طريق صعود روح العلماء إلى السماء وإما عن طريق تلقى العلماء هذه العلوم أخذاً عن الأنبياء.

أفضلية الإسلام على سائر الأديان في السياسة

يرى العامري أن السياسة معناها سير المجتمع نحو السعادة بواسطة السياسي على أساس من السنة الحسنة والقانون القويم، ومما لا مزية فيه أن مثل هذا الأمر لا يتيسر إلا داخل المجتمع وفي متن الجماعة، وتقوم السياسة على دعائمين: الدعامة الأولى وهي السنة والناموس. الدعامة الثانية وهي السياسي، بينما يكون الناس هم موضع ممارسة السياسة بينهما. وعلى الرغم من أن تحقيق السعادة يتطلب أن يكون السالكون أيضاً من أهل العلم وأصحاب الاختيار، إلا أن الدور الأساسي إنما يكون للسياسي، حيث ينبغي عليه رعاية الناس وتشجيعهم على المضي قدماً في الطريق.

يرى العامري أن المذهب (السنة) إنما يكون حسناً إذا ما كان من عند الله، ويعد منشؤها، نقلاً عن أفلاطون: «الناموس الأعظم» الذي هو جامع لكل الطيبات والحسنات والمعارف، والذي هو منزّه عن كل نقص. ويعلم العامري صراحة أن السنة التي تفيض من الناموس الأعظم هي الدين، والدين صاحب الأفضلية في عصره هو الإسلام. ولكن

الركن الآخر للسياسة، هو السياسي، على أن السياسي الصالح هو من اقتدى بالملك الفارسي العادل (مثل أنوشيروان)، ويدل هذا الأمر على اهتمامه بالتجربة الإيرانية في الملك والحكم والسياسة. وينقل العامري في كتابه «السعادة والإسعاد» عن أنوشيروان: «خلق الله الملوك كي يحققوا رغبات الله في خلقه».. ولهذا السبب يعد العامري الملوك خلفاء لله في أرضه، ذلك أن الله هو الذي جعل لهم مكانة رفيعة كحكام، وجدير بالذكر أن الملك الذي يعنيه العامري ليس هو بالملك المتغلب (المستبد)، وهو إن يكون مستبدًا إذا كان متدينًا عادلاً، وقد قال أنوشيروان: «إن ثبات الحكم إنما يكون بالدين، فإذا ما ضعف الدين أصبح الملك ضعيفاً عاجزاً.. وينبغي على الملوك أيضاً إقامة العدل، لأن صلاح المملكة يؤدي إلى عمران البلاد، أما الظلم فهو أساس الخراب والفناء، وينبغي على الملك أن يدافع عن الناس في مواجهة الأعداء والمفسدين والمتمردين، إن الحفاظ على الرعية إنما يكون بالعقل بينما يكون العمران بالعدل».

على أن الفضيلة العظمى للملك هي بُعد نظره. ويعتقد العامري بضرورة اجتماع الكياسة والعقل في الملك، كما يعد التدين والزهو به متشأ هذه الكياسة وذلك العقل.

وبين العامري ثلاثة محاور أساسية للسياسة:

- ١ - ما ينبغي على الرئيس أن يهتم به بنفسه، والسلوك الذي ينبغي عليه اختياره.. إلخ.
- ٢ - ما ينبغي عمله بالنسبة للرعية، مثل توجيه المجتمع وتنظيم الأسرة... إلخ.
- ٣ - أساليب ممارسة السياسة فيما يتعلق بالرعية، مثل اختيار النائب وتعيين الوزراء والمستشارين.. إلخ.

يرى العامري أن كمال الرئاسة مرهون بأمرين لا مهرب منهما:

١ - النبوة الصادقة.

٢ - الملك الصحيح.

إن رئاسة النبي وقيادته بما لديه من علم وحكمة هي أرقى القيادات، بينما رئاسة الملك بما لديه من القوة والهيبة تعد أفضل الرئاسات.. ويمكن فضل النبوة في جلب السنة (الشرع) (التي هي ركن أساسي للسياسة وأهم من الملك) كما يمكن أساس حقانية الملك في السنة أيضاً، والملك هو الوسيط بين السنة (القانون) والمجتمع،

وهو بمثابة النفس في منظمة الوجود الإنساني حيث تلعب هذه النفس دور الوسيط بين العقل والطبيعة.

إذن، تأتي السنة في المنظمة السياسية المقصودة لدى العامري في منزلة العقل، والمُلك هو المنفذ لها في هيكل المجتمع، ولأن النبوة هي المصدر لوضع السنة عن (طريق الوحي) فهي إذن المقام الذي لا يعلوه مقام، ولكن كما يتعطل العقل عند افتقاده للوسيلة التي يتفد بها الأحكام، تتعطل السنة أيضاً عند افتقاده للملك.

تنشأ حقيقة المُلك - كما يرى العامري - عن المهوبة السماوية، والامتياز الذي يتمتع به المُلك له جنوره أيضاً في العالم العلوي. وبما أن المُلك هو الوسيط بين السنة والخلق، إذن يُعدّ التهوض بالدين والتدين أهم شرطين لصلاحية المُلك. والمُلك هو الاخرج إلى التحلي بمكارم الأخلاق؛ لأنه قدوة للآخرين.

الإسلام دين يدفع الإنسان إلى كل ما يحقق السعادة.

تنقسم السياسة من حيث ذاتها وأهدافها ونتائجها إلى نوعين:

النوع الأول: وهو ما كان هدفه تحقيق الفضيلة وغايته بلوغ السعادة الخالدة، ويُسمى هذا النوع من السياسة «الإمامة».

النوع الثاني: وهو استعباد الناس، وغايته شقاء الناس والدفع بهم إلى أسواق النخاسة، واسم هذا النوع من السياسة «التقلب» (الاستبداد).

والنوع الجيد من السياسة هو الإمامة، والسياسي الصالح هو خليفة الله، والمُلك الرديء هو التقلب.

يعدّ العامري نبي الله إنساناً اجتمعت فيه النبوة والمُلك، وكانت محصلة عمله هي العزة والعظمة والكرامة، وبه انهارت عروش الملوك وامتزجت الرسوم الحسنة والشريرة الناشئة عن أحكام الدين بمحاسن المثل السلطانية التي كانت قد اقتبسَت من الملوك المقتدرين، مما أدى إلى ظهور الكثير من الروائع. ويرى العامري أن الحكم المطلوب والسياسة الرفيعة إنما يتحققان بالجمع بين النبوة والمُلك، وأن السياسة الفضلى هي السياسة الإسلامية، التي كانت صاحبة السنة الحسنة للدين الإسلامي والمُلك الصحيح،

والتي تجلت في سيرة النبي ﷺ وخلفائه الراشدين، ولكن العصر كان عصر استبداد تمزق فيه المجتمع إرباً إرباً باسم الدين على يد الطغاة من ذوى النفوذ. كما أنه عصر الأزمة السياسية والاجتماعية المدمرة التي اجتاحت كل أنحاء المجتمع الإنساني، ولا يخفى هذا الأمر برمته على العامري. وإذا كان الوضع الحقيقي لمُلك الإسلام بهذه المكانة وتلك الجلالة، فمن الواجب إذن أن نعلم أن الأفة مفر لحقت بالإسلام في زمن من الأزمنة، فإن الملة الحثيفة لن تصير معيبة بها ولن يصير الخلفاء الراشدون مُعَيَّرين بها، كما هو الحال بالنسبة لـ «أنوشيروان»^(١) الذي لا يُغير بسيرة «يزجردد» الأثيم.

إذن لو أردنا إصدار حكم على السياسة الإسلامية، فعلياً أن نرجع إلى الدين نفسه وإلى سيرة الخلفاء الراشدين الذين يمثلون سياسة مُلك الإسلام، ولو أردنا إصدار حكم على الحكم الشاهنشاهي فينبغي أن نأخذ في الاعتبار سيرة «أنوشيروان» الذي يمثل المُلك الحقيقي قبل الإسلام. ولأنك أن العامري كان على علم بالتجاوزات والسلبات الموجودة في نظام السياسة الساسانية، ولكنه بدلاً من أن يعدها ناشئة عن الاستبداد ذاته، نراه يعد هذه الأوضاع السيئة دليلاً على صحة ما ذهب إليه من ادعاء، حتى يكون بذلك قد برأ أساس المُلك من ناحية، وأثبت أفضلية الإسلام على سائر الأديان من ناحية أخرى، وهو يقول:

... كان الشرف الاجتماعي عند ملوك العجم منوطاً بالأنساب، وكانوا يمنعون رعاياهم من بلوغ الدرجات العُلا، وكان عملهم هذا يحول دون وصول الشخصيات المعتدلة إلى الكثير من الشيم الرضية (الخصال الحميدة)، ولكننا نرى بالنظام الشاهنشاهي ومكانة المُلك عن أن يكونا مصدرى هذه المساوئ، فهذا الاعوجاج وذلك النقص إنما يكمنان في عدم صحة السنة. فلو كانت الديانة المجوسية تؤكد مثل الإسلام على ضرورة التحلي بالخصال الحميدة، لَمَا وَجَدَ ملوك العجم الجرأة على مخالفة تعاليم ذلك الدين، وذلك رغم شغفهم بحمايته، ولأصبح الشرف الإنساني لديهم مرهوناً بالتعقل (النفس التالقة) وليس بالحسب والنسب. ولكن، أما وقد جاء الإسلام وقضى بتعاليمه الرفيعة وتقديره لكرامة الإنسان على اعوجاج المجوسية، عندئذ أصبح الإسلام هو الأساس للنظم الاجتماعية والسياسية، وتلاشت أيضاً المشكلات الشاهنشاهية، مع العلم بأن النظام الشاهنشاهي كان من شأنه رعاية الدين.

إن فعيب النظم الإيرانية كان يكمن فى اعوجاج سُنَّة (الطريقة والمنهج) ما قبل الإسلام، لا فى نظامها الشاهنشاهى، وقد اندثرت هذه السنة يظهر الإسلام الذى يمثل الدين الكامل، ويعد العامرى الملك «أنوشيروان» نموذجاً للملك المنشود.

عموماً يرى أبو الحسن العامرى أن أساس السياسة المنشودة، وهى السنة (المنهج)، إنما يكون فى الإسلام، ويرى الدعامة الأخرى - الملك - فى سيرة ملوك العجم وستتهم، كما يرى أن الانحراف الموجود فى العالم الإسلامى إنما ظهر نتيجة إغراض السياسيين عن السنة الإسلامية (المنهج الإسلامى) وسيرة الخلفاء الراشدين. وهو يؤكد على أن السلبات الموجودة فى النظام الشاهنشاهى الساسانى ليس مردها النظام الملكى، بل مردها اعوجاج السنة التى قامت عليها هذه الأنظمة.

يرى العامرى أن الملك الذى يكون هدفه استقرار الفضيلة وتكون السعادة هى نتيجته، يتمثل فى «الإمامة»، كما يرى أن السعادة إنما تتحقق بالإسلام.

والحكومة التى تقوم باستعباد الناس، فتحرمهم بذلك من السعادة، هى حكومة مستبدة، سواء كان هذا الأمر ناشئاً عن الطبيعة المعوجة للسنة أو على إثر إغراض الحاكم عن السنة.

نظرة العامرى إلى الفارابى

أشار العامرى فى كتابه «السعادة والإسعاد» إلى الفارابى بوصاف مقترنة بالتحقير والإهانة، على سبيل المثال، يرى الفارابى أنه لو لم تجتمع كل الصفات الضرورية للحكم فى فرد واحد، فإنه من الممكن أن يتولى رئاسة القوم مجموعة من الأفراد، الذين تتوافر فيهم بوجه عام مجموعة الشروط المطلوبة. ويعلق «العامرى» على هذا رأى، قائلاً:

«قال أحد المتفلسفين إنه إذا لم تجتمع جميع الخصال الحسنة فى رئيس واحد، وكان توقع حدوث مثل هذا الأمر مستبعداً، فمن الضروري أن تقوم الرئاسة عن طريق فردين، أحدهما الحكيم، وهو ليس بمقدوره، مثلاً، الحفاظ على استقرار الحكم، والآخر هو من يستطيع تحقيق هذا الأمر. وكذلك لو كانوا مجموعة، ففى هذه الحالة يجوز أن

يكونوا جميعاً رؤساء بالتعاون». ويضيف العامرى قائلاً: «لا معنى لما قاله هذا الإنسان، وليس من الجائز أن يكون على رأس الأمر (الرئاسة) أكثر من فرد».

وفى موضع آخر، يرفض وجهة نظر أخرى للفارابى بشأن المادة والصورة مستخدماً تعبير «بعض المتفلسفين». ويجدير بالذكر أن صفة «متفلسف» تُستخدم للتحقير، وكذلك قوله «هذا الإنسان» يحمل معنى الإهانة.

عموماً يمكن اعتبار العامرى فى عصره، ذلك العصر الذى اتسم بازمنة الفلاسفة واتجاه المجتمع الإسلامى إلى منح تقديره للشريعة والفقه، وانجذاب الكثير من الخاصة وحتى العامة إلى التصوف، وما تلا ذلك من إدانة الفلسفة وانزوائها وانغلاق ميدان السياسة فى وجه الفلسفة والتعقل، فى هذا العصر يمكن اعتبار العامرى الحد الوسط بين الفكر الفلسفى المتعلق بالسياسة من جهة، وبين الفكر غير الفلسفى للسياسة. فقد تصدى لتدوين نظرية السلطنة والتوفيق بينها وبين الشريعة الإسلامية، وذلك على أثر ما استلهمه من التجربة العملية لإقليم إيران، وعلى نفس النحو يمثل فكر «مسكويه الرازى» جسراً بين الفلسفة المدنية للفارابى من ناحية وبين رواج نوع من الأخلاق الفلسفية وفصلها عن المجموعة المتداخلة للفلسفة العملية، التى تمثل الأخلاق الفلسفية فيها مقدمة للسياسة من ناحية أخرى. أى أن «مسكويه» قد هيا المجال للتفكير فى الفضائل والسعادة، وذلك دون أن يتأمل فى أمر المدينة والعلاقات الاجتماعية للإنسان، وإن كانت الأخلاق لديه تمثل نوعاً من الأخلاق المدنية.

هوامش ومصادر المبحث الثاني للمؤلف

- ١ - الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامري، ترجمة فارسي همراه بامتن عربي، ترجمه أحمد شريعتي وحسين منوچهری، مركز نشد دانشكاهي، ١٣٦٧، بيشكفتار.
- الحكمة الخالدة، انتشارات دانشكاه تهران ١٣٥٨.
- السعادة والإسعاد، أبو الحسن العامري، بر انضمام مقدمه مفهرستها بر كتابت ومياشرت مجتبی مینوی، مطبوع در شهر «ويسپادن» آلمان، ١٣٢٦ هـ. ش.
- الإعلام بمناقب الإسلام، مركز نشد دانشكاهي، جاب أول ١٣٦٧، متن عربي.

تعليقات المبحث الثاني للمترجم

- ١ - فيما يتعلق بقوانين الدولة الأكمينت (الهاخامنشية) التي ظهرت على مسرح التاريخ قبل ظهور «أنوشيروان» يقول «هرقليس» اليوناني الذي كان معاصراً لهيروتوت: إن الجنود الإيرانيين، أيًا كانت مناصبهم ومواقعهم، كانوا يحسبون للقانون حساباً ويخشونه، لأن الملوك الأكثينيين كانوا ينفذون القانون على الجميع بمنتهى الحزم والقوة. لقد أثنى الإسكندر المقدوني بعد فتح إيران والقضاء على دولة داريوش الثالث (٣٣٦-٣٣١) آخر ملك هخامنشي، على قوانين الإيرانيين كأحد الموروثات القيمة والمهمة المتبقية عن العصر الأكمني، كما وصف النظم الإدارية، والحكومية والمالية لهذا العصر بجودتها وخلوها من العيوب.

دكتور اردشير خداداديان: هخامنشي ها، تهران، ١٣٧٨، چاپ أول، ص ٢٥٣، ٢٥٤.

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الثاني (*)

النقطة الأولى

الاستبداد يحول دون التأمل في مصير الإنسان وطبيعة حياته الاجتماعية - رغم المنافع التي حققها الفلسفة الإسلامية بعد الفارابي إلا أن الفلاسفة المسلمين قد فصلوا التعقل عن السياسة - المسلمون يلقون الضوء على الاستبداد. ويتفخون من هذا التصرف القاعدة الرائجة في ساحة الفكر السياسي. وقد نظروا إلى الاستبداد كظاهرة بشرية غير قابلة للتغيير - الأسلوب الشاهنشاهي يجتذب انتباه الخلفاء منذ عصر هارون الرشيد العباسي، ويصبح نموذجاً للحاكم المتقلب - تدوين نظرية الحكم في العالم الإسلامي منذ عصر هارون الرشيد على أساس نموذج السياسة الشاهنشاهية عن طريق الاستفادة من كتب سير الملوك - إخماد نور مصباح التأمل الفلسفي في السياسة عن طريق الاتجاه نحو تدوين سياسة إقليم إيران (إيران شهری) وتوجيه الحكم حينئذ على أساس النموذج الذي تمت ممارسته قبل الإسلام وانسجام مثل هذه الخطوة مع واقع السياسة السائدة حينئذ.

النقطة الثانية

وتحمل عنوان: «أبو الحسن العامري» وتدور حول التعريف بأبي الحسن العامري.

النقطة الثالثة

وتحمل عنوان: «الأخلاق والسياسة في كتاب السعادة والإسعاد» لأبي الحسن العامري، وتدور حول العناصر الآتية:

تقسيم النفس الناطقة (العقل) التي هي حقيقة النفس الإنسانية إلى النفس النظرية والنفس العملية، وطبقاً لهما تم تحديد نوعين من الحكمة، ونوعين من السعادة:

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعي.

الحكمة الإنسانية والحكمة العقلية - السعادة القصوى، والسعادة الدنيا - الإنسان مدني بالطبع - علام تقوم سعادة الإنسان؟

النقطة الرابعة

وتحمل عنوان: «السياسة والسياسي» وتطور حول العناصر الآتية:

تعريف السنة الحسنة عند العامري - العلاقة بين السعادة والسنة الحسنة - الإسعاد والسياسة في رأي العامري - من السائنس (السياسي) المناسب في رأي العامري - الحكمة والشجاعة ... عند العامري - صفات الإنسان المتغلب - المدينة الفاضلة وغير الفاضلة - سعى العامري لإثبات أن الكليات وأصول الموضوعات تلقى قبولا لدى عظماء التاريخ البشري وعلى قمتهم نبي الإسلام ﷺ العظيم والإمام على رضي الله عنه وغيرهما - عقلانية الإسلام - شرعية الأحكام الصحيحة للعقل - بين الإسلام والعقل - تعريف المدينة الفاضلة - الرئاسة ليست تشريعاً للرئيس الفاضل بل الرئاسة نفسها تشرف به - دعاء السياسة الصحيحة.

النقطة الخامسة

وعنوانها: «الإسلام هو السنة الحاكمة للمدينة الفاضلة (الطيبة)» وتطور هذه النقطة حول الموضوعات التالية:

ما هي السنة (الطريقة) الحسنة التي تصلح أساساً للمجتمع الصالح؟ - العقل - الإيمان والكفر - العلم - أفضلية الأنبياء على الحكماء - الأحكام الدينية لا تختلف مع أحكام العقل - طريق السعادة لا يمكن سلكه بمصباح العقل وحده - الدين في نظر العامري - العقل والدين معاً لتلبية احتياجات البشر - طاعة الشرع أمر عقلاني.

النقطة السادسة

وعنوانها: «أفضلية الإسلام على سائر الأديان في السياسة»، وتطور هذه النقطة حول العناصر التالية:

معنى الإسعاد (السياسة) في نظر العامري - الناموس الأعظم هو منشأ السنة الحسنة - اهتمام العامري بالتجربة الإيرانية في الملك والحكم والسياسة - مكانة الملك

غير المتغلب (غير المستبد) في نظر العامري - الملك المتدين العادل - ذم الاستبداد وأضراره عند العامري - كمال الرياسة - السنة والملك - نوعا السياسة من حيث أهدافها وذاتها وتناجزها - السياسة الرفيعة تتحقق بالجمع بين الملك والنبوة - السياسة الفضلى هي السياسة الإسلامية التي جمعت بين السنة الحسنة للدين الإسلامي والملك الصحيح، والتي تجلت في سيرة النبي ﷺ وخلفائه الراشدين - المرجع في الحكم على السياسة الإسلامية - المرجع في الحكم على النظام الشاهنشاهي - عيب النظم الإيرانية يكمن في اعوجاج سنتها لا في نظامها الشاهنشاهي، مع العلم أن النظام الشاهنشاهي من شأنه رعاية الدين

- شغل العامري بإيران قبل الإسلام والإيرانيين وتجربتهم في شأن الدين والدنيا واعتباره «أنوشيروان» النموذج المطلوب للملك المنشود - يرى العامري أن أساس السياسة المنشودة هي المنهج الصحيح إنما يكون في الإسلام، ويرى أن الدعامة الأخرى وهي الملك تتمثل في سيرة ملوك العجم وسنتهم، كما يرى أن الانحراف الموجود في العالم الإسلامي إنما ظهر نتيجة إغراض السياسيين عن المنهج الإسلامي وسيرة الخلفاء الراشدين، أما السلبيات الموجودة في النظام الشاهنشاهي الساساني ليس مردها النظام الملكي بل اعوجاج منهجه - الإمامة هي الملك الذي يكون هدفه استقرار الفضيلة ونتيجته السعادة - السعادة تتحقق في الإسلام - الحكومة المستبدة هي الحكومة التي تقوم على استعباد الناس فتحرمهم بذلك من السعادة - العامري يعترض على الفارابي بشأن تولى الرئاسة بواسطة مجموعة من الأفراد في حالة غياب الفرد الواحد الذي تتوافر فيه الصفات المطلوبة.

- يمثل العامري حلقة وصل بين الفكر الفلسفي المتعلق بالسياسة من ناحية والفكر غير الفلسفي للسياسة من ناحية أخرى، حيث تصدى مجدداً لتكوين نظرية السلطنة وشرحها والتوفيق بينها وبين الشريعة الإسلامية - مسكويه الرازي - أيضاً - يمثل جسراً بين الفلسفة المدنية للفارابي ورواج نوع من الأخلاق الفلسفية وفصلها عن المجموعة المتداخلة للفلسفة العملية، التي تمثل الأخلاق فيها مقدمة للسياسة أو تكون ملازمة لها على الأقل.

المبحث الثالث

هيئة الملوك في مرآة «الحكمة الخالدة»

مشكويه الرازي (٣٢٠ أو ٣٣٠ - ٤٢١ هـ. ق)

هو أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي، المشهور بـ«مشكويه» (أو مسكويه)، وقد كان من العلماء المشهورين في القرنين الرابع والخامس هـ. ق، وقد أمضى معظم حياته لدى الأمراء والملوك الديلميين، كما كان أميناً للمكتبة الكبيرة التي أسسها «ابن العميد» وزير «ركن الدولة» الديلمي، ولهذا سُمي بـ«الخازن». وهو صاحب أعمال كثيرة، نذكر من بينها: «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، وهو في علم الأخلاق، وهو من أهم الأعمال التي ألفت في هذا العلم بمعناه الخاص، ويمكن عن طريقه إدراك فضل المؤلف ومعارفه واهتمامه بالفلسفة وعلوم الأوائل. ويعترف «خواجه نصير الدين الطوسي» في كتابه المشهور «أخلاق ناصري»، اعترافاً مراراً بأن كتاب مشكويه المذكور، يخلو من القسمين الأخيرين من الحكمة العملية، وهما الحكمة المدنية (علم السياسة) والحكمة المنزلية (تدبير المنزل) وقد سبق أن أشرنا إلى هذا النقص وإلى كراهية التأمل في السياسة. ويتضح دور العالم (مشكويه) صاحب «تهذيب الأخلاق» وه الحكمة الخالدة» في الانتقال من السياسة الفلسفية إلى التدوين لنظرية السياسة الشاهنشاهية. وحديث مشكويه عن مبادئ الأخلاق - في كتابه تهذيب الأخلاق - هو بحث فلسفي، والنتيجة التي يتوصل إليها هي نتيجة فلسفية ولا شك. وهو يسلك هنا طريقاً مستقلاً عن طريق الطائفتين اللتين تتحدثان عن الأخلاق الإنسانية: الطائفة الأولى التي تتميز بمنهج صوفي؛ والطائفة الثانية وهي تتجه إلى التعليم الأخلاقي الشرعي، مع تمسكها بالكتاب والسنة وظاهرهما.

السعادة المنشودة لدى «مشكويه» والتي هي الغاية من الأخلاق، هي تلك السعادة العقلية والعملية أيضاً، وهي (الأخلاق) إن كانت في نظره مهمة وأساسية، إلا

أنها مجرد وسيلة، وهي إن لم تُحقق للإنسان بلوغ تلك الغاية، وهي الغاية القصوى، تكون حينئذ غير منشودة، وهو يقصد بالعقل ذلك العقل اليوناني الذي وصل إلى عالم الإسلام من معبر تفسير الأفلاطونية المحدثة، وهو يرى أن الكمال الأول: أو أعلى مرتبة للكمال هو القوة العلمية، وينبغي على من ينشد الكمال أن يصعد بصبر إلى أعلى درجات المراتب درجة درجة، حتى يصل إلى العلم الإلهي الذي يمثل المرتبة القصوى للعلوم. أما الكمال الثاني: وهو الكمال المتعلق بالقوة السلوكية للإنسان، فهو الكمال الأخلاقي الذي يبدأ بتنظيم القوى والملكات - التي لو استخدمناها بما يصلح لها لبلغت بنا مقاماً عالياً - والتصرفات المتعلقة بالقوة العاملة والجانب العملي للنفس.

والكمال النظري هو في منزلة الصورة، بينما الكمال العملي في منزلة المادة، بحيث لا يكتمل أحدهما إلا بالآخر. العلم هو البداية والعمل هو النهاية^(١). يوصف الإنسان بأنه «عالم صغير»، وذلك حينما يحصل أثناء مسيرته نحو الكمال، على المعرفة بكل الموجودات وخصائصها (المعرفة بالموجودات الكلية وذواتها وحدودها وتعريفاتها). وبالطبع، حين يعرف الإنسان الكليات الموجودة، فسوف يعرف أيضاً الجزئيات (التي هي ليست خارج إطار الكليات). عموماً إذا بلغ مثل هذه المرتبة من الكمال العلمي، ثم اختتمه بعد ذلك بالفعل المنظوم ونظم القوى والملكات الداخلية بالنظام العلمي المناسب، حينئذ سيتحول هو بمفرده إلى عالم بذاته، بحيث تكون كل صور الموجودات قد اجتمعت فيه. وفي هذه الحالة يكون هو والعالم (بالصور الموجودة فيه) كائناً واحداً. ومن ناحية أخرى، إذا استطاع الإنسان أن يوفق بين النفس والأفعال اللانقية بقدر الإمكان، فسوف يكون خليفة لله تعالى. ويُعد مشكويه معرفة الحكمة - التي تجلت في فكر أرسطو - شرطاً من شروط السعادة. وهو يقول: لا يتيسر بلوغ هذه المراتب التي يصعد إليها صاحب السعادة الكاملة (درجة درجة) إلا في هدى المعرفة الصحيحة بكل جزئيات الحكمة وبإظفر بها خطوة خطوة، وكل من يظن أنه يمكن الوصول إليها بغير هذا الطريق، فهو باطل الفكر بعيد عن الحق. والطريق الذي يقصده مشكويه هو ذلك الطريق الذي سلكه «أرسطو» في ميدان الفكر، أي معرفة آراء هذا الفيلسوف اليوناني في كل الشعب والفروع. ويعتقد مشكويه أنه لو اجتمعت كل الشروط (العقل، احتواء كتب أرسطو، الصحة، التحرر من مناعب العامة معوجي الفهم من ناحية، والملوك الجهلة

من ناحية أخرى الذين هم أعداء المعرفة، والتخلص من مناعب المتعصبين الذين يخاصمون كل من لا يؤيد وجهات نظرهم الضعيفة) يعتقد أنه لو اجتمعت كل هذه الشروط في فرد، فلا بد من الاجتهاد من عشرة إلى عشرين عاماً لكي يستطيع الإنسان أن يدرك الحكمة ويقبها على ما هي عليه عند أرسطو.

لا يأخذ مشكويه على عاتقه التأمل الجاد في السياسة، بل يسعى إلى أن ينفع بالفكر إلى حيث مصداقية السياسة الواقعية، ذلك النموذج الذي تمت تجربته وممارسته قبل الإسلام.

كان مشكويه يعيش في عصر كان قد اقتفى فيه أقوى الخلفاء المسلمين - مثل هارون والمأمون - أثر الملوك الإيرانيين كنماذج لهم، وكانت نفوسهم تتوق إلى الحكمة الإيرانية، وكانت قلوبهم تهفو إلى بلاط ملوك «إقليم إيران»^(٢). وقد كان مشكويه نفسه الذي نهض لإحياء الحكمة الخالدة يعيش في عصر كان الإيرانيون فيه هم أصحاب النفوذ الحقيقي على الصعيد السياسي، وليس الخليفة الذي كان ضعيفاً، وكان هؤلاء الإيرانيون يظنون أنهم ورثة ملوك «إقليم إيران»، وكانوا يرون أن ثياب الإمارة قد ضاقت عليهم، فقد كانوا يتأسون بالساسانيين أصحاب اللقب: شاهنشاه (ملك الملوك)^(٣). في مثل هذا العصر الذي خلت فيه الساحة السياسية إلا من الحكام المستبدين الذين كانوا يسعون لترسيخ سياسة الملوك الإيرانيين - التي كانت موضع تجربة فيما قبل - في مثل هذا العصر، أخرج مشكويه موضوع السياسة من ساحة الفكر الفلسفي، وقام بتلخيص الحكمة العملية في الأخلاق الاجتماعية، ولكن ما تم فصله بعده في ساحة الأخلاق عن مجموعة الحكمة العملية وأصبح موضع اهتمام، كان نوعاً من الأخلاق الفلسفية التي كان من الممكن أن تكون مجرد مقدمة لاقتراح يدعو إلى الانعزالية الفردية، غير المحملة بهوموم العالم والإنسان ودون الاهتمام بالمجتمع الذي تولى أموره السياسية ساسة مستبدون، ولم يُسمح فيه للفكر بالمرور في ساحات سياسات المستبدين.

لم يكن بمقدور مشكويه أن يفصل الأخلاق عن العلم المدني مرة واحدة، وهو يعد الإنسان مدنياً بطبعه، كما يقول:

«لما كانت الملكات الإنسانية والمحامد في النفس كثيرة، وليس بمقدور إنسان ما بمفرده أن يثبتها كلها، فلا مناص إذن أن تأتي لحظة يجتمع فيها مجموعة من الناس

معاً لتحقيق ذلك، حتى يصل كل فرد بمساعدة الآخرين إلى الكمال الإنساني. وفي هذه الحالة ستكون هذه المحامد مشتركة بينهم، وتكون السعادة بينهم أمراً حتمياً.. حينئذ سيكون كل فرد مثل عضو من أعضاء الجسد، ونحن نعلم أن بقاء الإنسان إنما يكون بكل أعضاء بدنه».

يعتقد مشكويه أن الإنسان يملك - فيما يملك - ثلاث قوى:

١ - الفكر والقدرة على التمييز والنظر في حقيقة الأمور.

٢ - الغضب وعدم الخوف.

٣ - الشهوة.

وحسب كل قوة من هذه القوى يتميز الإنسان بفضيلة من الفضائل الآتية: الحكمة، الشجاعة، العفة. وهذه الفضائل الثلاث إنما تكون في حالة توازن مع بعضها وفي رفقة فضيلة العدالة، التي هي على رأس كل الفضائل.

ولا يعد مشكويه أساس العظمة كامناً في الأصل والعنصر (الحسب والتسب)، بل يكمن أساس العظمة في نفس هذه الفضائل، وهو يقول:

«يوجد في مقابل كل فضيلة رذيلة، وهي على أربع صفات، كما يلي: الجهل، الشر، الجبن والجور».

عموماً يمكن بلوغ الكمال الإنساني، الذي هو الغاية بالنسبة للأخلاق، داخل متن المجتمع وبمعاونة الجميع.

الحاكم طبيباً وأخذاً بأيدي الناس نحو السعادة

ويرى مشكويه أنه على الرغم من أن الإنسان يشترق إلى العلم والمحامد، إلا أنه كثيراً ما يصاب بالانصراف، فيبتعد عن السنن الصحيحة، والنفس الإنسانية شأنها شأن الجسد من ناحية التعرض للأفات والأمراض، فمثلما يحتاج الجسد للعلاج، ومثلما يحتاج إلى طبيب لتأمين سلامة جسده، فالنفس الإنسانية كذلك تحتاج إلى طبيب روحي، وليس هذا الطبيب سوى المقوم للفرد والسياسي المتولى لأمر المدينة.

من ناحية أخرى. لما كانت استعدادات الأفراد مختلفة، فلنا أن نتصور اختلاف ما لديهم من سمات (بناء على الاختلاف في الاستعدادات)، وذلك على الرغم من أن غاياتهم جميعهم هي السعادة القصوى، وهنا يتضح دور السياسي (مدبر الأمور):

.. ولأجل ذلك على مدبر المدن أن يسوق كل إنسان نحو سعادت التي تخصه، ثم يُقسّم عنايته بالناس إلى قسمين: أحدهما في تسديد الناس وتقويمهم بالعلوم الفكرية، والآخر تسديدهم نحو الصناعات والأعمال الحسية

وينقل مشكويه عن أرسطو أن الإمام الحاكم هو من كان عدله مع الجميع واحداً، ويرفع جميع أنواع المظالم (الفردية والاجتماعية) ويكون خليفة لصاحب الشريعة في مراعاة جانب المساواة، ولا يخص نفسه بأكثر مما يخص به الآخرين، ولهذا السبب ورد في الخبر أنه يُطهر خلافة الإنسان. وقد قال أرسطو: إن الجدير بالحكم هو من كان حكيماً فاضلاً.

المحبة والوحدة

ولا يكتفى مشكويه باعتبار المحبة أساس الوحدة واعتبار الوحدة أشرف غاية لأهل المدينة، بل يرى أن أساس نظام الموجودات قائم على المحبة وأن صلاح الأمور منوط بها.

الجانب الاجتماعي في الدين الإسلامي

يرى مشكويه أن الجانب الاجتماعي في الدين الإسلامي إنما يتجلى في صلاة الجماعة والجمعة وشعائر الحج والزكاة والمناسك الجماعية الأخرى لهذا الدين.

كما يرى أن القائم برعاية هذه السنة وغيرها من وظائف الشرع حفاظاً على بقائها هو الإمام، وصناعته هي صناعة الملك.

لقب الملك وحراسة الدين

يقول مشكويه: لم يُطلق السابقون لقب ملك على أحد إلا إذا كان حارساً للدين، ومحافظاً على الأمور والنواهي الدينية، وكانوا يطلقون على من أعرض بوجهه عنها: «المستبد». كما كانوا يعدونه غير جدير بلقب «الملك»، لأن الدين وضع إلهي يقوله الناس

طواعية إلى السعادة القصوى، والمُلك هو من يحفظ هذا الوضع الإلهي ويرعى الناس ما تمسكوا به.

تجربة إقليم إيران تجمع بين المُلْك والدين

ويرى مشكويه أن المُلْك - في جانبه المختص بالدين، وفي عهد أردشير - الذي مورس فيما سُمي به إقليم إيران - هو القوة العليا للمُلْك، ويضيف قائلاً:

«قال حكيم الفرس وملكهم «أردشير» إن الدين والمُلْك أخوان توأمان، لا يكتمل أحدهما إلا بالآخر. فالدين هو الأساس، والمُلْك هو حارسه، وما لا أساس له يتعرض للخراب، وما لا حارس له يتعرض للضياع».

وعلى هذا يعد مشكويه الدين والمُلْك ركنين أساسيين للنظام الذي يراه، وهو يقصد بالطبع الدين في الصورة الكاملة له، ألا وهي الإسلام. كما يقصد المُلْك في الصورة الكاملة له، التي يعدها متجلية في النظام الشاهنشاهي الفارسي.

مشكويه بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي

لقد جعل مشكويه من نفسه وديعة في يد الفلسفة والعقل اليوناني من ناحية، ومن ناحية أخرى تعلق قلبه بالدين الإسلامي.

الخلافة والنفوذ الحقيقي في عصر مشكويه

جدير بالذكر والتذكير أن الخلافة الراشدة بشكلها الذي تجلت فيه، في عشرات السنين الأولى للدعوة الإسلامية، قد زالت على نحو سريع جداً، وأعطت مكانها - من الناحية الفعلية - للإمبراطورية المستبدة، وكان كل ما تبقى من هذه الخلافة في عصر مشكويه هو الاسم والمظهر فقط، بينما كان النفوذ الحقيقي في يد الأمراء الذين كان كل واحد منهم قد استولى معتمداً على قومه وعصبية وسيفه وسلاحه، على جزء من العالم الإسلامي، وكان أقواهم وأشهرهم «ال بويه» الذي كان «مشكويه» من أقربائهم.

الجمع بين المظهر الديني والجوهر الملكي حتى عصر مشكويه

كان مشكويه يعيش في مجتمع أساسه الدين، وقد جاء الدين من السماء، وفي صورة الوحي الإلهي، وكانت الشريعة الدينية هي أساس سلوك ونظام المجتمع، وكانت

قيادة النبي ﷺ - الذي أتى بالنبوة وليس بالملك - وخلافته أيضاً تحتفظان إختلافاً طبيعياً مع المُلْك والملوكية فيما قبل الإسلام، ومع أن النظام الذي استقر بعد النبي ﷺ بفطرة قليلة، كان يسعى حتى عصر مشكويه إلى إبراز مظهره الديني، إلا أنه لم يكن في جوهره سوى تتبع لسيرة ملوك ما قبل الإسلام ولأسبغ ملوك إيران.

السياسة والمُلْك الصالح في النظام الشاهنشاهي (من وجهة نظر مشكويه)

يستند مشكويه في كتاب «تهذيب الأخلاق» عند توضيح السياسة من وجهة نظره (التي تتفق بالطبع مع مفهومه للدين) إلى قول «أردشير بابكان». وذلك بغية التعريف بجوهر النظام الشاهنشاهي وإظهاره في صورة نقية لائقة. وهو يزيل شائبة الاستبداد (التغلب) عند ذكره لـ «أردشير» الذي يعد المثل الصالح للملك الحميد، وقد عده حكيمًا اجتمعت في وجوده الحكمة والمُلْك، وهو يعلن أن أهم مزنة لكل ملك صالح هي تدينه ورعايته للدين، أي أن النظام الشاهنشاهي الصحيح، الذي تجلّى نموذج الرقيع في إيران قبل الإسلام وانعكس في أردشير وأنوشيروان، كان جامعاً للحكمة والدين والمُلْك في تركيب بديع ووحدة مثيرة للدهشة، إذن فـ «أردشير» قبل أن يكون ملكاً فاضلاً، كان فيلسوفاً وحكيماً نصيراً للدين أيضاً، عموماً فالملك الفاضل هو من يتصرف مع رعيته كما لو كان أباً عطوفاً؛ لأنه خليفة صاحب الشريعة، أي النبي ﷺ، وينبغي عليه أن يسعى برغبته لصلاح أحوال الناس والقضاء على متاعبهم ورعاية النظام الاجتماعي.

وهكذا تتحول رئاسة المُلْك إلى رئاسة الاستبداد

وبالطبع يحوى النظام المنشود سلسلة من المراتب، وتكون هذه السلسلة صحيحة عندما يكون الرجل المناسب في المكان المناسب، وإذا لم تُراعَ الكفاءات بالعمل والانصاف، وكان الملك فاقداً لمثل هذه العدالة، انقلبت الأمور رأساً على عقب، وتحولت رئاسة المُلْك إلى رئاسة التغلب، أي الاستبداد، إذن يظهر الاستبداد عندما يعطى الملك بقمحه خارج حرم العدل، ذلك العدل الذي هو أساس استقرار النظام في المجتمع (ويقوم الملك بإقرار هذا النظام أو رعاية النظام الذي أقرته السنة)، فإذا ما تخلى المُلْك عن العدل، حلَّ العقد محل المحبة وحلَّ التملك والفرقة محل التواصل والمودة، أي تتحول محبة الأخيار إلى تباعد الأشرار ويصبح التودد نفاقاً، وبالتالي يظهر الهرج

والمرج، وهما ضد النظام الذي أراد الله خلقه وفرضه على الناس بحكمته البالغة ورسمه بالشريعة.

نظام الشريعة، والحكمة في فكر مشكويه

ونحن نرى أن نظام الشريعة في فكر مشكويه هو نفسه ما تفرضه الحكمة. وتتحصل الحكمة بالشريعة في متن النظام الذي يمكن رؤية نموذج في سير الملوك الإيرانيين وبتجربتهم قبل الإسلام، بحيث يصبح النظام الشاهنشاهي واسطة العقد بين الحكمة التي محورها العقل من جانب والدين الذي أساسه الوحي من الجانب الآخر. ويمكن ملاحظة تعلق فكر مشكويه بالنظام الملكي في كتاب «الحكمة الخالدة».

صلة الأخلاق بالسياسة في كتاب «تهذيب الأخلاق» - لـ مشكويه

لقد اكتفى مشكويه في كتابه المذكور ببيان المبادئ والنتائج الأخلاقية العقلية، على أن المقصود بالأخلاق هو تلك الأخلاق التي على صلة قوية بالسياسة، ولكن مع الأخذ في الاعتبار أنه وجد السياسة المنشودة في النظام الشاهنشاهي.

لا خصومة بين السياسة العاقلة، والحكمة والدين

الحقيقة في رأي مشكويه واحدة، والعقل القويم لا يكون هادياً ومرشداً إلا عن طريق الحقيقة الصادقة، والعقلاء كلهم يتميزون بحديث (مضمون) واحد وهدف واحد. إذن فليس هناك خصومة بين الدين الصحيح والحكمة الحقّة. كما أنه ليس هناك خلاف بين الأسلوب السياسي للعقلاء من جهة وبين الحكمة والدين من جهة أخرى.

ممسيرة الفكر السياسي من الفارابي حتى مشكويه

اهتم الفارابي كفيلسوف مؤسس (للفلسفة الإسلامية) بالتأمل في موضوع السياسة الذي يمثل جانباً مهماً من حياة الإنسان على الأرض، وقد اهتم بهذا الموضوع قدر اهتمامه بالتفكير في عالم الطبيعة وما بعد الطبيعة. ولو أن أحداً بعده سلك الطريق الذي بدأه، وواصل البحث في ماهية السياسة والمجتمع الإنساني، لأخطى المجتمع الإسلامي بمصير آخر، ولكن للأسف لم يسلك هذا الطريق أحد بعده.

مهّد أبو الحسن العامري ومشكويه، وكلاهما من أهل الفكر ومن المتعمسين بالعقل، للسير في الطريق الذي ضواه الفكر السياسي في عالم الإسلام، وعلى الرغم من أنهما عدا الأساس في أمر السياسة هو العقل، وبالطبع ذلك العقل الذي يستطيع الاتفاق مع الشرع، ولكنهما - خلافاً للفارابي الذي كرس نفسه للتأمل في السياسة - أخذاً يبحثان عن الطريق الذي لا بد وأنه كان قد طوى فيما قبل، والذي يستطبعان فيه القيام بتفسير ما كان على وشك الوقوع، أو كان قد وقع بالفعل في عصر انحطاط الخلافة، كما عملا من ناحية أخرى على التخفيف من حدة الأزمة التي كان يُحس بها في كل مكان.

كان العامري ومشكويه إيرانيين، وكان ثانيهما على وجه الخصوص من نواب الملوك والأمراء الذين كانوا يعدون أنفسهم القوة الأصلية في أنحاء العالم الإسلامي، وفي كيان النفوذ السياسي في عصره. كان الخلفاء العباسيون أيضاً قد ابتعدوا - وهم في أوج قوتهم عن السنة وسيرة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين - وراق لهم كثيراً النظام الشاهنشاهي الإيراني، بما تتميز به من نفوذ استبدادي، وكان ما عليه هؤلاء الخلفاء من الأبهة والترف^(١)، قد أذى عيون المتحورين آنذاك، على أي حال كان النموذج الشاهنشاهي الإيراني محل اقتداء في عصر نفوذ الخلافة العباسية وما بعده، وحينما استولى الإيرانيون على قوة الخلافة، بعد أن كانوا قد استطاعوا اكتساب النفوذ، كان من الطبيعي أن يهتموا بأسلوب السياسة الإيرانية أكثر من اهتمام الخلفاء العرب بهذه السياسة.

على الرغم من أن كتاب «السعادة والإسعاد» يقوم البحث فيه على آراء الفلاسفة اليونانيين - ولاسيما أفلاطون وأرسطو، وهما في نظر العامري مظهر للعقل البشري وكلاهما فصل الخطاب - ولكننا نرى في صفحاته أقوال الملوك الإيرانيين وسيرهم، وذلك للأسباب التالية:

١ - إثبات قيام الفكر الإيراني على أساس من العقل، الذي يُعد أفلاطون وأرسطو من أعظم رموزه.

٢ - توفير الجانب العقلاني لتعاطف نفوذ ذلك العصر مع نموذج الحكم الإيراني ونفوذ السياسي.

٣ - إظهار اتفاق جوهر العقل الفلسفي اليوناني وجوهر العقل العملي للإيرانيين قبل الإسلام مع الدين الإسلامي، أقوم وأصح دين، ويتجه كتاب «الإعلام بمناقب الإسلام» إلى إثبات قيام الدين الإسلامي على حكم العقل، وإثبات احتياج النظام الشاهنشاهي من أجل اكتماله إلى نبوة نبي الإسلام ﷺ كركن أساسي للسياسة ومن حيث كونها منشأ الناموس والسنة.

وقد سلك «مشكويه الرازي» أيضاً نفس هذا الطريق في أعماله المهمة، مثل «تجارب الأمم»، «تهذيب الأخلاق» و«جاويدان خرد» (الحكمة الخالدة).

وقد صار طريق الدين الإسلامي - ذلك الطريق القابل للتوسع - مفتوحاً أمام العقل والتفسير العقلاني، بفضل الاهتمام بالعقل في فجر الحضارة الإسلامية، وذلك على الرغم من أن انحصار العقل في العقل اليوناني كان يُضَيِّقُ من حدود الفكر، وجدير بالذكر أن الدين الإسلامي كان ينحصر أحياناً داخل إطارٍ من الجفاف الفكري لأهل الظاهر.

ولكن فيما يتعلق بالسياسة، انعدم نفس هذا القدر من العقل، وقد تعطل التأمل في السياسة بموت الفارابي تحت ضغط قوتين:

١ - كان الكثير من أهل الشرع الذين لم يكونوا على علاقة طيبة بالعقل، يعدون السياسة الفلسفية نوعاً من الانحراف عن مسيرة الدين.

٢ - لم يكن أصحاب النفوذ من المستبدين يطبقون المناقشات حول أساس النفوذ.

في مثل هذه الظروف، قام «أبو الحسن العامري» و«مشكويه الرازي» بتهيئة الميدان - معتمدين على سياسة «إقليم إيران» - أمام عالم عظيم ذائع الصيت مثل «خواجه نظام الملوك» لكي يدون من جديد النظام (الطريقة) للشاهنشاهي المصطبغ بالإسلام، وذلك دون حتى التأمل في الأسس النظرية للأخلاق والسياسة، فجاء هذا التدوين على نحو قابل للفهم أكثر من نظيره لدى السابقين، ولعلنا نذكر أنه قد ظهر على يد «الفرديسي» في نفس هذه الملابس والأحوال أعظم عمل حماسي خاص بالنظام الشاهنشاهي الإيراني، ألا وهو «الشاهنامه».

مصادر المبحث الثالث للمؤلف

(*) الحكمة الخالدة، بتحقيق ومقدمة د. عبد الرحمن بدوي، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٥٨، مقدمة.

- أخلاق ناصري، خواجه نصير الدين الطوسي، بر تصحيح وتنقيح مجتبى ميني، على رضا حيدري، انتشارات خوارزمي، جاب چهارم، شهر يور ١٣٦٩ هـ. ش. مقدمة.

- نامه تنس بر كشتب، بر تصحيح مجتبى ميني، انتشارات خوارزمي، تهران، ١٣٥٦.

- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مسكويه رازي، انتشارات بيدار قم، جاب پنجم، ١٣٧١ هـ. ش.

- تجارب الأمم، أبو علي مسكويه رازي، ترجمة أبو القاسم أمامي، انتشارات سروش، ١٣٦٩، ج ١.

- زوال اندیشه سياسي در ایران، سيد جواد طباطبائي، انتشارات كوير، جاب اول، ١٣٧٢.

- ترتيب السعادات، مسكويه رازي، حاشية كتاب المبدأ والعداء تأليف محمد بن إبراهيم صدر الدين شيرازي (ملا صدرا)، جاب سنكي، ثبت كتابخانه ملي ٩٢٠.

تعليقات المبحث الثالث للمترجم

(١) جاء في فصل: خيركم من عمل بما علم: قالت أم الدرداء لرجل: هل عملت بما علمت؟ قال لا. قالت: فلم تستكثر من حجة الله عليك؟ (صيد الخاطر، ص ٢٧، المترجم).

(٢) فيما يتعلق بالنظام الاستبدادي للساسانيين الذي انتقل إلى الخلفاء العباسيين: كان النظام الشاهنشاهي استبدادياً... وكان العرب الذين تعلموا فن الحكم من الساسانيين يشنون على الامبراطورية الساسانية ونظامها الشاهنشاهي. كما كانوا يمتدحون أيضاً الملوك الساسانيين في إدارة شئون الدولة والفنون الحربية والرؤية الصانبة والتقدير الذي كان يتمتع به الملك الساساني.

(كلمان هوار: إيران وتمدن إيراني: ترجمة حسن أنوشه، تهران ١٣٧٥، ص ١٨٩).

(٣) في هذا الصدد يجدر بنا الإشارة إلى تحريم قول الإنسان «شاهنشاه» للسلطان، «لأن معناه ملك الملوك، ولا يوصف بذلك غير الله سبحانه وتعالى. وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إن أضع اسم عند الله عز وجل رجل تسمى ملك الأملاك». متفق عليه. قال سفيان بن عيينة «ملك الأملاك». مثل شاهنشاه. (أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: رياض الصالحين، تعليق: رضوان محمد رضوان - بيروت ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ص ٦٠٥).

(٤) يقول د. حسن إبراهيم: ذكرنا في الجزء الثاني من هذا الكتاب أن العباسيين انغمسوا في الترف والبلذخ بزيادة العمران وتدفق الثروة، وأن قصور الخلفاء والأمراء وكبار رجال الدولة كانت مضرب الأمثال في حسن رونقها وبهائها، كما امتازت بفخامة بنائها واتساعها وما يكتنفها من حدائق غناء وأشجار متكاثفة، وازدانت بالمناضد الثمينة والزهرات الخزفية والتربيعات المرصعة والمذهبة، وكان العباسيون في العراق... ينفقون في سبيل رفاهيتهم عن سعة، ويعيشون عيشة قوامها البلذخ والإسراف وحب الظهور، وأصبحت مجالسهم آية من آيات الروعة والجمال. أخذ العباسيون نظام مجالسهم عن الفرس (تاريخ الإسلام ج ٢، الطبعة العاشرة، القاهرة ١٩٨٢م، ص ٤٨٣).

ويقول د. شوقي ضيف:

لما فتح العرب العراق وإيران والشام ومصر، ورثوا ما في الأولى والثانية من الحضارات الساسانية والكلدانية والآرامية، وما في الثالثة والرابعة من حضارات بيزنطية وسامية قديمة ومصرية... حتى إذا نقل العباسيون حاضرة الخلافة إلى العراق، غلبت عليهم الحضارة الساسانية، وهي تبدو واضحة في بناء بغداد، إذ أقامها المنصور مستديرة على

شاذلة «طيسفون» المعروفة باسم اندان حاضرة الساسانيين... ولا ريب في أن هذا البلذخ إنما كان يتمتع به الخلفاء وحواشيهم من البيت العباسي ومن الوزراء والقواد وكبار رجال الدولة... إلخ... ولا ريب في أن هذا كله كان على حساب العامة المحرومة التي كانت تحيا حياة يؤس تقوم على شغل العيش: لينعم الخلفاء والوزراء والولاة والقواد وكبار رجال الدولة وأمراء البيت العباسي الذين بلغوا هم وأبناؤهم نحو ثلاثين ألفاً في عهد المأمون، ص ٤٤-٤١.

(العصر العباسي الأول - الطبعة السابعة، القاهرة ١٩٧٨م، ص ٤٤-٤١).

وفيما يتعلق بالتلف والتعلم الذين كان ملوك الفرس الساسانيين يتمتعون به، والذي تآثر به الخلفاء العباسيون، جاء ما يلي:

«حينما فتح العرب «طيسفون» (المدائن)، كانت الغنائم التي وضعوا أيديهم عليها من الكثرة بحيث تملكهم العجب والدهشة من الرفاهة التي كان يتمتع بها رجال البلاط الساساني. لقد وجدوا بين الكنوز الملكية تاج الملك «خسرو الثاني» وملابسه التي كانت من الذهب والجواهر الملونة. وكانت خوزة الملك التي وقعت في أيدي العرب من الذهب الخالص».

(كلمان هوار: إيران وتمدن إيراني، ترجمة حسن أنوشه، تهران ١٣٧٥، ص ١٧٢).

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الثالث (٥)

- يدور البحث فيه تحت عنوان: «مشكويه الرازي» (٢٢٠ أو ٢٢١-٢٢٢ هـ.ق.)،

حول العديد من النقاط، نعرض لها فيما يلي:

التعريف بمشكويه الرازي - اهتمامه بالفلسفة وعلوم الأوائل - معالجة فكرة كراهية التأمل في السياسة - التلميح إلى دور «مشكويه الرازي» في الانتقال من السياسة الفلسفية إلى تدوين نظرية السياسة الشاهنشاهية وشرحها - الأخلاق عند مشكويه أخلاق فلسفية - السعادة عند مشكويه - العقل عند مشكويه - العلم هو البداية والعمل هو النهاية - الإنسان عالم صغير.

- كان مشكويه يعيش في عصر اقتفى فيه أقوى الخلفاء المسلمين - مثل هارون والمأمون - أثر الملوك الإيرانيين كنماذج لهم منذ ما يقرب من قرنين، وكانت نفوسهم تنشق إلى الحكمة الإيرانية الخالدة، وكانت قلوبهم تهفو إلى بلاط ملوك إقليم إيران، على أن مشكويه نفسه الذي تصدى لإحياء الحكمة الخالدة، كان يعيش في زمن كان الإيرانيون فيه هم أصحاب النفوذ الحقيقي على الصعيد السياسي، وليس الخليفة الضعيف صاحب النفوذ الروحي فقط، وكان هؤلاء الإيرانيون يظنون أنهم ورثة ملوك «إقليم إيران» كما كانوا يتأسسون بالساسانيين أصحاب لقب (شاهنشاه) [ملك الملوك].

- في مثل هذا العصر الذي خلت الساحة السياسية فيه إلا من الحكام المستبدين الذين كانوا يسعون لترسيخ سياسة الملوك الإيرانيين - التي كانت قد تمارس من قبل - أخرج مشكويه موضوع السياسة من ساحة الفكر الفلسفي.

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعي.

- يعد مشكويه الدين والملك ركنين أساسيين للنظام الذي يراه، على أنه يقصد بالطبع ذلك الدين الذي يُعد الإسلام الصورة الكاملة له، ويقصد بالملك ذلك الملك الذي يعد النظام الشاهنشاهي الإيراني الصورة الكاملة له.

- جوهر النظام الذي استقر بعد مرور فترة قصيرة على رحيل النبي ﷺ، وحتى عصر مشكويه هو تتبع سيرة ملوك ما قبل الإسلام، ولاسيما في إيران. رغم سعي هذا النظام لإبراز نفسه في مظهر ديني «حتى عصر مشكويه».

- مشكويه يعلن أن أهم فريضة لكل ملك صالح هي تدينه ورعايته للدين، وأن النظام الشاهنشاهي الصحيح (الذي تجلى نموذجه في إيران قبل الإسلام وانعكس في أردشير وأنوشيروان) كان جامعاً للحكمة والدين والملك في تركيب بديع ووحدة مشيرة للحيرة والدهشة.

- قال أردشير: الدين والملك توأمان.

- قال أردشير: ينبغي أن تكون علاقة الملك بالرعية مثل علاقة الأب بالأبناء، وعلاقة أفراد الشعب بعضهم ببعض علاقة أخوة، وبذلك تظل السياسات باقية آمنة في المجتمع.

- هذا الأمر: «الرجل المناسب في المكان المناسب» هو الضمان لصحة سلسلة المراتب والدرجات في النظام المطلوب، وإذا لم يراعَ هذا الأمر وفقد الملك هذا النوع من العدل، انعكست الأمور وتحولت رئاسة الملك إلى رئاسة التغلب (الاستبداد).

متى يظهر الاستبداد؟ (خاتمة).

- الحق يدخل محل المحبة عندما يتخطى الملك عن العدل.

- الحقيقة تبو واحدة في كتاب مشكويه، رغم بُعد المفكرين عن بعضهم البعض.

- ليست هناك خصومة بين الدين الصحيح والحكمة الحق.

- ليس هناك خلاف بين الأسلوب السياسي للعقلاء من ناحية وبين الحكمة والدين

من ناحية أخرى.

- السبيل للخروج من أزمة الخلافة في رأي مشكويه.

- راق للخلفاء العباسيين النظام الشاهنشاهي لإيران المبني على نفوذ المتغلب (المستبد).

- بعد استيلاء الإيرانيين على قوة الخلافة كان من الطبيعي أن يهتموا أكثر من العرب بأسلوب السياسة الإيرانية.

- مع الاهتمام بالعقل في فجر الحضارة الإسلامية، صار طريق الدين الإسلامي مفتوحاً أمام العقل والتفسير العقلاني، ولكن فيما يتعلق بالسياسة انعدم نفس هذا القدر من التعقل، ويموت الفارابي تعطل التأمل في السياسة تحت ضغط قوتين:

- اعتبار السياسة الفلسفية نوعاً من الانحراف عن مسيرة الدين في نظر المشرعين ممن خاصموا العقل.

- عدم قدرة أصحاب النفوذ من المستبدين على تحمل المناقشات حول أساس النفوذ.

- في مثل هذا المناخ، هيا «العامري» و«مشكويه» معتمدين على نموذج سياسة إقليم إيران، المجال لعالم عظيم مثل «خواجة نظام الملك»، ليدون من جديد طريقة النظام الشاهنشاهي الذي اصطبغ بصبغة الإسلام.

المبحث الرابع

الفقه السياسي

أبو الحسن الماوردي (٣٤٦-٤٥٠ هـ.ق)

هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري البغدادي، من العلماء الكبار للمذهب الشافعي، ذاع صيته وارتفع شأنه في بغداد عام ٤٢٩ هـ. ولقب بـ«قاضي القضاة».

صار «جلال الدولة» في العام المذكور حاكماً لبغداد، وأخذت قوة «آل بويه» التي بلغت أوجها في عصر عضد الدولة في الزوال. وقد واجه «جلال الدولة» فتنة الأتراك من ناحية، ودخل في صدام مع «أبي كاليبجار» ابن «سلطان الدولة» من ناحية أخرى. انقضى العمر السياسي لـ«جلال الدولة» في عاصفة من الأزمات، وبعد موته في شعبان ٤٣٥ هـ، تولى ابنه «أبو منصور فيروز» زمام الأمور، وأنعم عليه الخليفة بلقب «الملك العزيز»، ولكن أدى ضعفه إلى المزيد من الفتن والاضطرابات فماجت أكثر مما كانت عليه في عهد أبيه، وحينما توفي، دخل «أبو كاليبجار» بغداد وأمسك بزمام الأمور بها، ولكن لم تدم سطوته - هو الآخر - طويلاً، ومات في سن الأربعين بعد أن حكم أربع سنوات، وخلفه على العرش ابنه «أبو نصر» الملقب بـ«الملك الرحيم» ولكن أدت الاصطدامات الدامية إلى المزيد من الضعف لأسرة بويه. حتى دخل «طغرل بك السلجوقي» بغداد عام ٤٤٧ هـ، وذكر اسمه على المنابر بلقب السلطان، ودخلت القبائل التركية الأخرى، شيئاً فشيئاً في طاعة السلاجقة، وسرعان ما دخلت كل آسيا الصغرى وممتلكات الخلفاء الفاطميين في مصر (قبل ٤٧٠ هـ) تحت سيطرة السلاجقة.

توفي الماوردي عام ٤٥٠ هـ أي بعد ثلاث سنوات من استيلاء طغرل السلجوقي على بغداد، وقد شهد في فترة شبابه قوة ملوك «آل بويه»، ثم شهد وهو في منتصف عمره ضعف شأنهم وانحطاطهم والفتن والاضطرابات التي نشأت عن ضعفهم، كما

رأى في نهاية عمره تفكك قوة هذه الأسرة على يد السلطان السلجوقي القوي. على أن ما رآه بوضوح في جميع الأحوال هو ضعف الخلافة العباسية، وشاهد كيف كان الخلفاء العوي في أيدي الأتراك، أو كيف كانوا في قبضة الملوك الشيعة لآل الديلم، وكيف سقطوا بعد ذلك في قبضة الملوك السنيين من السلاجقة. وقد كانت الخلافة في الواقع مظهرًا صوريًا، تنتزع بها من أجل إضفاء الشرعية على نفوذ الأمراء والملوك، وذلك لارتباط هذه الشرعية بالخلافة في نظر بعض القطاعات من الأمة الإسلامية، وكان وجود نظامين سياسيين آخرين يدعيان الخلافة أحدهما في الأندلس والآخر في شمال أفريقيا، يعدُّ دليلًا آخر على انحطاط الخلافة العباسية وعلى الأزمة السياسية التي عمت أنحاء العالم الإسلامي.

في مثل هذه الظروف الحساسة، قام «قاضي القضاة» البغدادي بعمل عظيم، أطلق عليه المرحوم الدكتور/ حميد عنايت «تكوين نظرية الخلافة»، وكان هذا العمل هو كتاب «الأحكام السلطانية»، الذي أُلّفه بناءً على رغبة الخليفة، حتى يكون أساسًا للنظام السياسي ومؤسسة الحكم وقاعدةً لتصرفات المجتمع على امتداد مناطق النفوذ الإسلامي، ونحن نستطيع أن نفهم أنه عندما يتوافر المجال للتأمل في الأسس النظرية للنظام الفكري والسياسي والثقافي لمحاولة إصلاحه، فإن بقاء هذا النظام يتعرض لتهديد خطير، ويتصدى أتباعه للبحث عن تبرير معقول له، ومحاولة تثبيته في نفس الوقت.

يقول المرحوم الدكتور عنايت:

«بقدر ما رُفِّق الحكام السنيون في قمع حركات الشيعة والخوارج والمعتزلة وإخوان الصفا، إلا أنهم لم يستطيعوا، إلى وقت متأخر، أن يطمئثوا إلى عدم تحرك التنظيمات السياسية التي كانت هدفًا لهذه الحركات المعارضة، كانت التحولات التدريجية تعمل في الواقع السياسي ضد ما كان موضع تحفظ منهم، وسرعان ما ابتليت الخلافة التي كانت الركن الأصلي لكل الأشكال السياسية، بتفكك الدولة العباسية. وقد أدى ظهور الخلافات المنافسة في قرطبة (إسبانيا) والقاهرة والأسر الإيرانية والتركية صاحبة الحكم الذاتي، إلى حرمان بغداد من النفوذ الحقيقي، فتحوّلت هذه الخلافة إلى جهاز عاطل باطل، ويعود تاريخ تكوين نظرية الخلافة إلى هذا العصر، ويُعد هذا الأمر دليلًا آخر على أن هذا الانحطاط هو نفسه الحالة التي هيأت المجال

للتأمل في شكله، ويمكن نس اثار النظرة الواقعية في موضوع الخلافة، طوال فترة التفكير السني فيها، والاهتمام بالتوفيق بين النظرية والتطبيق. وهناك ثلاثة أسماء في تاريخ النظرة الواقعية السنية، وهم: أبو الحسن الماوردي (المتوفى ٤٥٠هـ)، أبو حامد الغزالي (المتوفى ٥٠٥هـ)، بدر الدين ابن جماعة (المتوفى ٧٣٢هـ).

يبرر الماوردي ضرورة الخلافة في ذلك العصر، الذي كان قد انتهى فيه ارتفاع شأن الغزنويين السنيين، على أثر الضعف الذي لحق بهم من جراء سيطرة آل بويه، انحصار الشيعة، على الخلافة، ولكن في الواقع لم يكن هناك جديد، سواء حكم السلاجقة أو آل بويه. ويبدو أن الماوردي يدافع عن عدم قابلية الخلافة للتفكك، ولكن لأنه يعتمد عند شرح صفات الخلافة وأساليب منح المناصب على المعايير الشرعية، وأيضًا على سوابقها التاريخية، لهذا فهو يلجأ بقبوله فكرة إمكانية كون النفوذ السياسي أمرًا له اعتباره عند تقديره بالمعايير الدينية.

وقد ألف الماوردي كتابه «الأحكام السلطانية» حتى يضع الحاكم على أساس مذاهب الفقهاء، وهذا الكتاب هو بمثابة ورقة عمل تم استنباطها من المصادر الدينية والفقهية لتحديد حقوق الحاكم الإسلامي وواجباته إزاء الناس وشؤون الحكم.

عمومًا يحتاج كل نظام إلى القانون والمنهج، وقد كان نظام عصر الماوردي نظامًا دينيًا على أي حال، ولا شك أن قانونه أيضًا لابد وأنه كان ذا علاقة بالدين. كانت طريقة الحكم الإسلامي محددة في إطار الفقه، ويعبارة أخرى يمكن القول إن المنهج الذي كان يعتبر ركنًا من أركان السياسة، هو نفسه الصورة الفقهية للدين قبل تكوين الفقه السياسي على يد الماوردي.

كانت هناك أربعة مذاهب رسمية فقط في النظام الديني الرسمي، وذلك لمنع الاضطراب، وكان العمل الفقهي مباحًا في إطار تلك المدارس الأربع، وجاء الماوردي ليقوم بترسيم الصورة السياسية للفقه. ومحور كتاب «الأحكام السلطانية» هو السلطان، ويشتمل الكتاب على حقوق السلطان وواجباته حتى يستطيع أن يقود المجتمع - الذي هو نفسه المحور والاساس والقائد والحاكم - على أساس من الشريعة والدين.

إن أساس الفكر السياسي القديم هو تمركز النفوذ وصاحب النفوذ في طبيعة المجتمع، ويمثل هذا الأمر واحداً من أهم مواضع الخلاف بين العالم القديم والعالم الجديد في ساحة الفكر السياسي، والماوردي مفكر مرتبط بالعالم القديم. وهو فقيه ولكنه ليس بالفقيه الجامد الذي يقتفى أثر المصادر الفقهية بفكر تقليدي، ليعرض بعد ذلك ما يدركه من ظواهر المصادر في صورة فقهية، ولذا يكون ما يستخرجه من المتن والمراجع الدينية متفقاً مع عقلية. وينبغي التماس الاختلاف بين الفقهاء في الرؤية التي كانت قد شكلت لديهم مسبقاً. وبالطبع لم تظهر هذه الرؤية من محاولة فكرية واحدة وتأمل أساسي في الدنيا والإنسان، وهناك الكثير من الناس الذين كان أساس رؤيتهم هو العادات الذهنية والآداب والتعاليم، وأحياناً الخرافات التي تطبع ذهنهم بها تحت تأثير البيئة الاجتماعية والتربية الخاصة، وعلى الرغم من أنهم يلتزمون الدقة، إلا أنهم في الواقع يعكسون رؤيتهم وعاداتهم في استنتاجاتهم، ويكسونها أحياناً بعباءة الفلسفة والدين.

والماوردي قبل أن يكون فقيهاً هو مفكر، وقد اختار في السياسة أساساً فكرية خاصة، وذلك برجوعه إلى أفكار الآخرين وأعمالهم، وقد تأثر الفقه السياسي عنده أيضاً بنفس هذه الأسس:

أولاً: أساس المجتمع هو الحكومة.

ثانياً: محور الحكومة، هو الحاكم المطلق العنان.

ثالثاً: الملك - الذي هو أبرز مظهر للحكم - أمر مصيري وحتمي، لا يمكن الهروب منه.

ومن المصادر المهمة للفكر السياسي القديم في الإسلام، كتاب «تسهيل النظر وتعميل النظر في أخلاق الملك وسياسة الملك» الذي ألفه الماوردي حوالي عام ٤٣٢هـ. وهذا الكتاب يمثل كمال الفكر السياسي غير الفقهى. وقد كتب بعد ذلك، كتابه في الفقه السياسي تحت عنوان «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» حوالي عام ٤٤٥هـ، ويشير اسم الكتاب ذاته إلى نوع الفكر السياسي عند الماوردي، هذا الفكر الذي يتضمن أخلاق الملك وسياسة الملك.

يعد الماوردي الطباع الحميدة منشأ الأعمال الحميدة، ويظلمنا الله عز وجل في كتابه العزيز على هذا المبدأ حيث يقول في حق نبيه الكريم «وإنك لعلى خلق عظيم». وذلك لأن النبوة التي تشتمل على مصالح الدين والدنيا تحتل أشرف منزلة بين الخلق، وقد اختار الله لهذه المهمة من هو على رأس مراتب الأخلاق، وقد حدد النبي ﷺ الهدف من بعثته في مكارم الأخلاق، وكذلك الحال بالنسبة لمقامي الحكم والإمامة، فلأنهما يتبعان النبوة، فلا بد أيضاً بالنسبة للإمام أن تكون لديه صفات مثل صفات النبي ﷺ.

«أثنان من بين الناس، لو صلحا صلح جميع الناس، وإذا فسدا فسد كل الناس، وهما العالم والحاكم». وقال بعض الفلاسفة إن الملك مثل البحر الذي يأخذ المدد من الجداول، فلو كانت الجداول عذبة صار البحر عذبة، وإن كانت الجداول مالحة صار البحر مالحاً، وبناء على هذا: فلزم ذا الإمرة والسلطان أن يبدأ بسياسة نفسه ليحوز من الأخلاق أفضلها، ويأتى من الأفعال أحسنها، فيسوس الرعية بعد رياضته ويقومهم بعد استقامته.

من الواضح أن الاهتمام بمكانة السلطان يرجع إلى أنه محور المجتمع ومركز صلاح الأمة وفسادها وكل شؤونها، الملك مثل مؤسسة النظام الاجتماعي، وفضلاً عن أنه ينبغي أن يكون أكثر الناس قوة ونفوذاً، ينبغي أيضاً أن يكون أكثرهم تدبناً في المجتمع الذي يكون فيه الدين هو أساس وحدة المجتمع، ومن الطبيعي أن يصعب على الملك وجود من هو أكثر تدبناً منه بين الرعية، كما أنه لا يستطيع أن يتحمل وجود قائد أقوى منه.

يرى الماوردي أن الملك إنما يقوم على دعامتين، الدعامة الأولى: أساس النظام، والدعامة الثانية السياسة أو تدبير الأمور وإدارتها. على أن أساس النظام إما أن يكون بالدين أو بالقوة أو بالثروة. إن الملك القائم على الدين هو أكثر أنواع الملك دواماً وقبولاً، ولكن بالنسبة للملك القائم على النفوذ والقوة أو الملك القهري، لو تصرف صاحب النفوذ (القوى) فيه مع الناس بالعدل والانصاف، استقبل الناس حكمه بالترحاب وخضعوا له ودام ملكه، ولكن لو سلك معهم طريق الظلم والجور، أصبح حكمه استبدادياً، وتعرض للهلاك وجَرَّ الخراب على البلاد. والنوع الثالث من الملك، أي ذلك الملك الذي يقوم على الثروة والمال فهو في نظر الماوردي أكثر أنواع الملك ضعفاً وتعرضاً للزوال.

ويتقوم أسس السياسة على أربعة أعمدة.

١ - عمارة البلدان.

٢ - حراسة الرعية.

٣ - تدبير الجند.

٤ - تقدير الأموال.

الملك في النظام الشاهنشاهي

حقاً، إن الماوردي يعرض على الملك سلسلة طويلة تتطوى على ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه، ويدعوه إلى الالتزام بها، ولكن ليس لأنه يعد الملك مسئولاً أمام الناس أو الطبيعة البشرية عن أعماله وتصرفاته.

فإنَّك هو أمين الله، والملك هو الأمانة الإلهية، وبالتالي فهو ليس مسئولاً أمام أي أحد سوى الله، وليس من حق الناس الذين هم تحت إمرته أن يحدثوا له واجباته ومهامه، كما أنه ليس من حقهم مؤاخذته ومراجعته في أفعاله. وذلك لأن الله قد أغلق في وجه الناس باب أي نوع من الاعتراض على تصرفاته أو مؤاخذته عليها، وفرض عليهم الانقياد له وطاعة أمره، وأمرهم بعدم الخروج عن إطار أوامره وتواهيته، وعقد ألسنة الناس عن مخالفته فيما يفكر فيه.

إن مثل هذه النظرة هي الأساس للنظام الشاهنشاهي الذي مورس قبل الإسلام، ولا سيما في العصر الشاهنشاهي الساساني، والذي لفت أنظار المفكرين السياسيين باعتباره النموذج المثالي للسياسة، وإثبات ما ذهب إليه الماوردي (عدم مسئولية الحاكم أمام الناس) يستشهد الماوردي بالآية القرآنية الكريمة: ﴿وَأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾. وعلى هذا؛ إذا حث الماوردي الملك على العدل ومراعاة المقاييس العقلية والشرعية، فإنما يفعل ذلك انطلاقاً من أنه يعد كل هذه الأمور شرطاً لديمومة ملكه واستقامته.

العدل؛ والأ يؤول الأمر؛ ديكتاتور؛ آخر؛

العدل يجعل الحكم راسخاً قوياً مستمراً، ولو أعرض الملك عن الاهتمام بموازين العدل، فعليه أن ينتظر ديكتاتوراً آخر يأتي للقضاء عليه، حتى وإن لم يصدر عن الناس أي تصرف ضده (ضد الملك).

الإمامة والفقه السياسي في كتاب الأحكام السلطانية.

تُسمى الحكومة المنشودة عند الماوردي، في الكتاب المذكور، بالإمامة، وهو تعبير شرعي، وبالطبع لن يخرج الشكل السياسي الذي أسسه الدين. عن الإمامة (نوع من الملك) التي هي محور المجتمع، الذي بُني على أساس من الدين.

الإمامة هي الأصل الذي تقوم عليه دعائم الدين وأساس انتظام مصالح الأمة، وطالما تقوم عليها الأمور العامة وتصدر عنها الولايات الخاصة، فمن الضروري إذن أن يكون أمرها مقدماً على كل أمر حكومي وسلطاني، وأن يكون رأيها مرجعياً بين كل الآراء الدينية.

انتخاب الإمام وقوام مشروعية النظام السياسي

يرى الماوردي أن تحقق المشروعية إنما يتم بوسيلتين: الوسيلة الأولى وهي تتمثل في قيام أهل الخبرة والنحل والعقد في المجتمع بالانتخاب. والوسيلة الثانية هي بعهد الإمام الشرعي السابق. ويرى أنه يكفي اتفاق آراء خمسة من أهل الحل والعقد لتتصيب الخليفة، وهو يختلف مع من يعدون آراء كل أهل الحل والعقد ذات اعتبار، كما أنه لا يرفض احتمالية الأخذ برأي واحد. على أي حال: إذا أفتى خمسة أشخاص من شيوخ القوم بإمامة فرد ما؛ تتعقد إمامة هذا الفرد من وجهة نظر الماوردي وبالطبع ينبغي أن تتوافر بعض الصفات والشروط في أهل الخبرة والمعرفة، الذين عهد إليهم بأمر انتخاب الإمام، يلخصها الماوردي في ثلاثة شروط:

١ - العدالة إلى جانب كل الشروط اللازمة لها.

٢ - المعرفة الكافية بشأن تحديد الشخص المناسب.

٣ - التمتع بالقدرة على اتخاذ القرار وبالفكر الصائب والخبرة الكافية في اختيار الصالح والأنفع.

وبالطبع ينبغي أن تتوافر في الإمام أيضاً شروط، وينبغي على الناخبين أيضاً أن يكونوا قد رأوا فيه عند انتخابه هذه الشروط والخصائص، على أن الخصائص التي تجعل من الفرد جديراً بمقام الإمامة في نظر الماوردي، هي ما يلي:

١ - العدالة إلى جانب الشروط اللازمة لها.

٢ - القدرة على الاجتهاد في الوقائع والاحكام واتساع المعرفة.

٣ - سلامة الحواس

٤ - سلامة أعضاء البدن.

٥ - القدرة العقلية على إدارة المجتمع وتحديد مصالحه وتأمينها.

٦ - الشجاعة والجرأة الضروريتان لحماية كيان المجتمع. والجهاد ضد الأعداء.

٧ - الأصل القرشي.

فإذا ما اجتمعت هذه الشروط في مجموعة من الأفراد، وإذا ما وُجد بين الأفراد الحائزين على الشروط المقبولة أفراد حازوا في صفة ما أو عدة صفات على الدرجة القصوى، بينما حاز أشخاص آخرون في صفات أخرى على الدرجة القصوى أيضاً، فإن الماوردي في هذه الحالة يعهد بأمر الانتخاب إلى أهل الحل والعقد حتى يختاروا الحاكم المناسب من بين هؤلاء الأفراد، وذلك حسب احتياجات العصر ومقتضيات الظروف والأحوال، على سبيل المثال لو كان العصر مليئاً بالاضطرابات والفتن وظهور العناصر المخربة، أو كانت هناك حاجة إلى التوسع في حدود البلاد، فمن المناسب حينئذ أن يُعهد بالحكم إلى من كان أكثر شجاعة، ولكن لو كان العصر يتميز بظهور البدع، لكان أكثرهم علماً حينئذ هو الأنسب للقيادة والحكم. ويرقب الماوردي التجربة التي شهدتها الأمة الإسلامية والتي برزت في عصره - ذلك العصر الذي كان عصرًا استبدادياً - أي تجربة التنازع على الحكم والنفوذ، ولا يعد الماوردي مثل هذا التنازع على الحكم والنفوذ دليلاً على عدم صلاحية الأفراد المتصارعين. وعلى الرغم من أنه يعد اختيار الفرد الأكثر فضلاً أمراً مقبولاً، ولكنه في نفس الوقت لا يفلق الطريق أمام انتخاب من يقل فضلاً عنه، ويعهد بالأمر إلى أهل الخبرة من الناخبين، وهو يعد بعض الحالات مثل المرض أو غيبة الإنسان الفاضل أو عدم قبول المجتمع للفرد مبرراً ومجوزاً لاختيار الفرد الذي يقل فضلاً عن غيره ليكون حاكماً. وهو بهذا يُفوض من سمّاهم أهل العقد والحل في أمر تعيين الحاكم.

ويتساءل الماوردي: هل الولاية والإمامة يكونان بالعقد؟ وهل الانتخاب والإيجاب والقبول من شروط انعقاد هذا العقد؟ أم أن الإمامة يمكن لها أن تستقر بذاتها؟ وهنا يقوم بذكر أقوال الفقهاء، وقد عد البعض منهم الولاية والإمامة عقداً، بينما اعتبر البعض الآخر الولاية والإمامة أمراً جائزاً، والبعض الآخر اعتبر أمر استقرار الولاية والإمامة أمراً قائماً بذاته وليس بحاجة إلى العقد والاختيار.

يتحدث الماوردي في «الاحكام السلطانية» عن المقاييس والمعايير العامة والاصول والمبادئ الكلية، ولكن ما يلفت النظر أنه يستخدم هذه المعايير بحيث يكون أمر الخلافة متعيناً في العباسيين، وكان يعد رأى خمسة أفراد من أهل الحل والعقد كافياً لاستقرار الخليفة، حتى برغم عدم تمتعه بالكثير من الصفات والشروط التي كان يرى أنها ضرورية للخليفة والإمام، ومن هنا لم يكن هناك فرق كبير بين الخليفة العباسي والخليفة الأموي أو الفاطمي. ولو كان ملاك الأمر هو الأصل القرشي، فقد كان الخلفاء الثلاثة قرشيين. ويسلك الماوردي الطريق الذي يبلغ به حل المشكلة ولكن لصالح الخليفة العباسي، وفي ميزانه الفقهي يرى أن الخليفة العباسي فقط هو الحائز على المشروعية في ذلك العصر، ولو انتخب على أساس العقد إمامان في مدينتين، ما استقرت الإمامتان، ويقول بعد ذكر آراء الفقهاء في هذا الشأن: «... والصحيح في ذلك، وما عليه الفقهاء المحققون أن الإمامة لأسبقهما بيعة وعقداً، فإذا تعين السابق منهما، استقرت له الإمامة وعلى المسبوق تسليم الأمر إليه والدخول في بيعته».

وواضح أن الخلافة العباسية، كانت قد استقرت قبل ظهور الدولة الفاطمية وتأسيس الخلافة الأموية الثانية (في الأندلس)، وفي الواقع إن الماوردي بهذه الطريقة إنما يصدق على مشروعية الخلافة العباسية ويعلن عدم مشروعية الآخرين الذين يدعونها.

ويتناول الماوردي بعد بيان طريقة اختيار الإمام وشروط الناخبين والمنتخبين وخصائصهم وضرورات الانتخاب وتبعاته؛ موضوع الخلافة حسب الطريقة الثانية لاستقرار الإمامة والخلافة، أي تعيين الإمام اللاحق بواسطة الإمام السابق، ويقول: إن مثل هذا الأمر، جائز بالإجماع.

وفي هذا الشأن يطرح هذا السؤال نفسه: هل رضا أهل الحل والعقد شرط ضروري لاستقرار مثل هذه الخلافة أم لا؟ يقول: يختلف الفقهاء حول ضرورة رضا أهل الاختيار عن انعقاد البيعة له (خلافة من تم تعيينه من طرف الإمام السابق). يعتقد بعض علماء أهل البصرة أن رضا أهل الاختيار عن بيعته شرطاً لإلزام الأمة بهذه البيعة، لأن الإمامة هي حق يتعلق بالناس ولا يمكن تسليم هذا الأمر إلا لمن يرضى عنه أهل الاختيار.

ولكن مثل هذا القول لا يعجب الماوردي. ويقول في الرد عليه: حقاً تكون البيعة (الفرد المعين من طرف الحاكم السابق) منعقدة وليس للرضا هنا اعتبار، فقد كان حكم عمر الذي عين من طرف الخليفة الأول غير مرتبط برضا الصحابة(*).

وهكذا يعدّ الماوردي تعيين عدد من الأفراد أيضاً كخلفاء من قبل الخلفاء الشرعيين السابقين أمراً جائزاً، ولو حدث مثل هذا التعيين، فمن الواجب أن يكون موضع احترام. لقد حددت في «الأحكام السلطانية» عشرة واجبات بالنسبة للإمام والحاكم، وهي:

- ١ - رعاية أسس الدين وما أجمع عليه السلف من الأمة
- ٢ - تنفيذ الأحكام بين المتنازعين بنية إقرار الحق والعدل.
- ٣ - حماية الكيان الديني والأمة وإقرار الأمن.
- ٤ - إقامة حدود الله.
- ٥ - الدفاع عن حدود البلاد ضد الأعداء.
- ٦ - الجهاد ضد أعداء الإسلام بعد دعوتهم إلى الإسلام أو قبول الدخول في الذمة.

٧ - جمع الضرائب والأموال العامة.

٨ - الانفاق من بيت المال دون تبذير ودون تقتير.

(*) تم أخذ البيعة لعمر بعد أن ولاه أبو بكر الخلافة - المترجم.

٩ - اختيار وكلاء الأعمال الإداريين والماليين من الصالحين والأخيار

١٠ - الإشراف الشخصي على الأعمال، ودراسة الأحوال بغرض التوجيه الصحيح للمجتمع وحماية الدين.

فإذا ما أحسن الإمام القيام بهذه الواجبات يكون قد أدى حق الله عز وجل فيما يتعلق بحقوق الناس، وطأن لم يحدث تغيير في حاله ووضعه يكون له حقان على رقاب الناس، وينبغي على الناس أن يؤدوا له هذين الحقين. الأول طاعته، والثاني مساعدته إذا كان في حاجة إلى مساعدة.

أما ما يؤدي إلى تغير حاله وبالتالي سقوط حقه عند الناس فهو كما يلي.

١ - زوال عدالته.

٢ - ظهور النقص في بدنه.

يرى الماوردي أن الخروج عن العدالة، وهو ما يعدّ فسقاً ناشئاً عن انحراف العقيدة، يمنع انعقاد الإمامة، كما يمنع دوامها (في حالة ما إذا لم يكن فاسقاً فيما قبل). ويعتقد أن الفسق في التصرفات الناشئة عن عبادة الغرائز وتتبع الهوى كفيلان بإبطال هذه الإمامة، ولكن فيما يتعلق بانحراف عقيدة الوالي، أي ميله إلى الشبهات وما كان مخالفاً للحق، فهو يكتفى بذكر أقوال الفقهاء فقط. على أن مجموعة منهم اعتبرت هذا الانحراف مانعاً لانعقاد الإمامة، وقد قال البعض الآخر من الفقهاء بخلاف ذلك، بينما لم يُبدِ هو وجهة نظره. أما فيما يتعلق بالنقص البدني، فبعد تقسيمه إلى عدة أنواع، يعدّ البعض منها مثل زوال العقل والعنى مانعاً، كما يعدّ بعضها الآخر غير مانع، ويشير الماوردي في نهاية هذا البحث إلى مشكلة سياسية كبيرة في عصره، وهي وجود الخليفة الذي لم يبق منه سوى الاسم والمظهر، دون أن يكون له شأن حقيقي وفعال في شئون الحكم، ويقوم بالبحث في هذه المشكلة تحت عنوان «نقص التصرف» وهو يرى أن العجز عن العمل إنما يكون ناشئاً عن سببين:

١ - الحجر.

٢ - القهر.

الحجر عندما يكون عدد من أقارب الخليفة مسيطرين عليه، وهذا الأمر لا يضر بإمامته ولا بحكمه، ولكن ينبغي النظر في شأن المسيطرين عليه، فإذا كانت تصرفاتهم على أساس من الموازين الشرعية والعدل، أمكن التصديق على صحة تصرفاتهم، ولكن إذا كانت تصرفاتهم خارج أطر الدين والعدالة، فلا يجوز للخليفة أن يصدق على هذه التصرفات والأعمال، ولا بد له من أن يطلب العون من الآخرين ليخلصوه من مخالف المستبدن المسيطرين. أما القهر فيظهر عندما يكون الإمام أسيراً لمخالف عدو منتصر، ولو كان مثل هذا الأمر قد وقع قبل انعقاد أمر الإمامة، لما جاز أصلاً اختيار مثل هذا الشخص الأسير إماماً، حتى لو كانت لديه الصلاحية، ولكن لو كان الإمام المعين بالفعل قد ابتلى يمثل هذا الموضع، فينبغي على الأمة أن تسعى لإنقاذه، طالما هناك أمل في تخليصه من هذا الأسر ظلت إمامته قائمة، ولكن لو لم يكن هناك أمل في تحريره، وظل أسيراً في مخالب المشركين، وجب إسقاط الإمامة عنه، ولكن لو كان هذا الوالي قد سقط في أيدي مثيري الاضطرابات والفتن من المسلمين الذين كانوا قد اختاروا إماماً غيره، سقطت الإمامة عن الإمام السابق، ولكن لو كانوا هم أنفسهم أسرى للهرج والمرج والفوضى، يظل الإمام على إمامته طالما هناك أمل في تخليصه، ويجب على أهل العقد والحل وعلى الناخبين من بين أفراد الأمة، أن يعينوا خلفاً له طالما لم يحرر، وهو بهذا يحل مشكلة سيطرة الأمراء والملوك على الخليفة.

ويقول في الفصل الأخير من الباب الأول: إن الإمام يستطيع أن يعين له أربعة أنواع من الخلفاء يتوبون عنه، وأن يعطى لكل واحد منهم ولاية خاصة على النحو التالي:

١ - الولاية الذين لهم ولاية كاملة في جميع الأمور، مثل أمير الأمراء التابع لمركز الخلافة الذي هو في الواقع وزير كل الشؤون في جميع المجالات.

٢ - الولاية الذين لهم الولاية الكاملة في الأمور الخاصة، مثل الأمراء والملوك الحكام في الأثناء البعيدة عن مركز الخلافة، وهم الذين يحكمون في أمور تلك المناطق الخاصة.

٣ - الولاية الذين لهم ولاية خاصة أو محدودة في أمور العامة، مثل قاضي القضاة وقواد الجيش وأموري الضرائب.

٤ - الولاية الذين لهم ولاية خاصة ومحدودة، مثل قضاة مدينة ما أو القانمين على الشؤون المالية لمدينة خاصة.

وهو يسمى في الباب الثاني تحت عنوان «في تقليد الوزارة، للتوصل إلى الوجه الشرعي للواقع الجاري في عصره، وهو يقول إنما تكون الوزارة على نوعين: وزارة التفويض ووزارة التنفيذ، وهو يقصد بوزارة التفويض تسليم كل الأمور إلى الشخص الذي يدير الأمور على أساس رايه الاجتهادي...» فإما وزارة التفويض فهو أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضائه على اجتهاده.

أما وزارة التنفيذ في رأى الماوردي: «... فحكمها أضعف وشروطها أقل لأن النظر فيها مقصور على رأى الإمام وتدبيره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاية...» ونحن نعلم أن ملوك «آل بويه» و«آل سلجوق» حصل كل منهم على لقب أمير الأمراء، وقد كانوا في الواقع وزراء مفوضين سلمت إليهم كل الأعمال. ويعد «الماوردي» مثل هذا الأمر مشروعاً وصحيحاً، ويصنق على صحة أمر «أمير الأمراء» ببغداد وكذلك أمراء الأقاليم، ويفتى الماوردي بواقعية فيما يتعلق بمشروعية القوى التي ظفرت - باعتمادها على قدراتها وتدبيرها - بجزء من أفاق الخلافة أو كلها، وذلك حتى لا يتسبب الاستبداد الغاشم في مزيد من الهرج والمرج والاضطرابات والاضطرابات، وهو ينظم الفقه السياسى ولانحة المجتمع الإسلامى في ظل الخلافة في عشرين باباً، ويتنظمها بوعى مقرون بالإبداع، بحيث يصبحان أساساً لعمل الحكام المسلمين وأساساً لنظام المجتمع الإسلامى المتأزم، و«الأحكام السلطانية» كتاب فقهي وكلامه يخلو من الجانب الفلسفى، وهو أمر مناسب لكتاب فقهي، ولكنه في نفس الوقت يُعرَف بالشروط الواجب توافرها في الإمام المناسب، كما يُعرَف برأى الأمة ورعاية مصلحة الأمة التي هي أساس صلاحية الخلافة المشروعة وبالكثير من الأمور الأخرى، ويُعرَف أيضاً بالكثير من النقاط المهمة للغاية والجديرة بالاهتمام، والتي لو رُوعيت كلها بدقة في واقع الأمر السياسى لتغير وضع العالم الإسلامى إلى أفضل مما هو عليه. ويمكن أن نلمح في كتاب الماوردي أثراً لنوع من المثالية، على أن هذه المثالية تفقد هويتها كمصير حتمى أمام نظراته الواقعية وتفهمه للوضع الجارى حينئذ، ويتصدي الماوردي على نحو ما للعثور على طريق الفرار مما يهدد الوضع القائم حينئذ والبحث عن الوجه الشرعى له

(الوضع القائم). وهو حينما يتحدث عن العدل وصلاح أمور الناس، لا يبين حدود هذا العدل وخصائصه وخصائص المصلحة، ولا يكلف نفسه عنا - محاولة إيجاد دلائل عليها في السنة النبوية وسيرة خلفاء صدر الإسلام، وأيضاً عندما يعدّ الخروج عن العدل والفسق والجري وراء الرغبات والغرائز والتلوث بالمفاسد الشخصية مانعاً لانعقاد الإمامة أو استمراريتها، لا يشير إلى أية إجراءات لتحرير الأمة من سلطة الإنسان الظالم الفاسق. وسرعان ما تضيع نفس هذه العلامات الباهتة للمثالية، من آثار اللاحقين أيضاً. وبعد انقضاء عهد الماوردي، سقطت أهمية انتخاب الناس أو من يمثلهم - أهل الخبرة والمعرفة والعدل - من الاعتبار كشرط ضروري ومهم لمشروعية النظام السياسي.

بالطبع يتخذ قبول الواقع وتبريره صوراً مختلفة باختلاف ميول الفرق. أما الخلاف في هذا الشأن، فقد كان يدور حول هذا السؤال: من هو المستبد؟ ولكن السؤال عن ماهية التغلب (الاستبداد) قد أغفل مرة واحدة، أو لعل طريق الخروج من سيطرة الاستبداد اعتبر أمراً غير ممكن، أما ما كان مهماً بالنسبة للفقهاء السنيين، فهو أن يكون الحاكم سنياً، وإذا وصل إلى النفوذ أحد الأفراد الذين كانوا ينتمون إلى إحدى الفرق المعارضة للحكومات السنية، تلك الفرق التي كانت تناهض بشدة عدم صلاحية الخلفاء والملوك والأمراء، الذين كانوا في الغالب سنيين، كان هؤلاء الفقهاء يتصدون لتحمل الوضع الكائن وتبريره. وقد أدت التطورات المتلاحقة في عالم الإسلام، وتكاثر القوى وتشكيل الحكومات المتعددة في جميع أنحاء الديار الإسلامية، والضعف المتنامي للخلافة العباسية، التي حافظت مشروعيّتها المهترئة على قيمتها في حسابان القليل فقط من المسلمين - بسبب وجود الخلافتين القويتين الأموية والفاطمية، فضلاً عن الثورات المتتالية - أدت كل هذه العوامل إلى أن فقدت بعض تأملات العقائديين والمثاليين في الخلافة والسياسة هويتها تماماً أمام الواقع السياسي المخيف، مع العلم بأن هذه التأملات لم تكن بعيدة عن أنظار أفراد مثل الماوردي. حتى وصل الأمر إلى أن كاتباً سنياً، لا يتقبل الملوك الصفويين الذين أسسوا ملكية شيعية قوية في إيران، يسرع إلى الملك السني للأوزبك عساه ينجح في تحريره - وهو السني - على الجهاد المقدس ضد ما تصوره خطراً عظيماً^(١)، إنه «فضل الله روزبهان» الذي التحق ببلاد «محمد خان

الشيباني». وشهد معه أيضاً بعض المعارك، وجمع وقائع هذه الحملة العسكرية في كتاب باسم «مهمان نامه» (كتاب الضيف)، وهو يطلق على محمد خان شيباني «في مقدمة مهمان نامه» إمام الزمان وخليفة الرحمن، ويعرف سبب التحاقه ببلادته بأنه إدراك مربية الجهاد في سبيل الله في قدم إمام الزمان وقد التحق روزبهان خنجي - بعد مقتل «شبيك خان» الذي قتل على يد «إسماعيل الصفوي» بخدمة حاكم بخاري «عبدالله خان».

وقد ألف فضل الله روزبهان كتاب «سلوك الملوك» استجابة لخان «الأوزبك» الذي كان يريد أن يوفق بين حكمه وقتاوى علماء الدين. وقد جمع في كتاب «سلوك الملوك» الأحكام المتعلقة بالإمام والسلطان. وأظهر بعد الماوردي بخمسائة سنة تقريباً كتاباً آخر على غرار «الأحكام السلطانية». انعكست فيه آثار العصر وتغيرات الزمان. بعد أن ذكر «روزبهان» اثني عشرة شرطاً ضرورياً ينبغي توافرها فيمن يتصدى للإمامة، وهي نفس الشروط التي ذكرها الماوردي، يضيف قائلا:

«هذه هي شروط الإمام المذكورة في الأصول. وقد قال الفقهاء: وإذا لم

يوجد الشخص الذي تتوافر فيه هذه الشروط، مثل عدم وجود شخص

قرشى اجتمعت فيه هذه الشروط، وكان الناس في حاجة إلى إمام، ثم سيطر

فرداً ما بالقوة على الأمور، أصبح هذا الفرد سلطاناً.

وينقل عن الإمام البغوي:

«لو لم يوجد من أولاد إسماعيل شخص اجتمعت فيه الشروط،

يجعلون الوالي من كان أعجمياً اجتمعت فيه الشروط.

والمقصود بالعجم هنا غير العربي، إذن التركي يعد أعجمياً،

وإذا وجد شخصان، أحدهما عالم فاسق والآخر جاهل عادل،

فالجاهل العادل يكون أولى بالإمامة. وليس شرطاً أن يكون

الإمام معصوماً ولا أن يكون قرشياً هاشمياً».

وينقل أيضاً عن الإمام «أبي حفص النسفي» بعض الموضوعات التي تؤيد ميوله،

وهو قبل أن يتصدى لبيان الصفات والجوانب الإيجابية للإمام من وجهة نظره، يرد

بشدة وعنف على رأى الشيعة بشأن الإمام.

وهكذا يُبرر «روزبهان» الذي كان قد توجه إلى خان الأوزبك حقدًا على الشيعة، في كتاب «سلوك الملوك» - الذي هو المرشد إلى طريقة الحكم - حكم «عبيدالله خان» الذي هو ليس بالقرشي وليس بالعربي، ويستشهد بفتاوى السابقين لإثبات صحة ما ذهب إليه.

وهو هنا يسلك بالطبع مسلك من تصدوا منذ قرون سابقة أثناء انحطاط الخلافة العباسية وضعفها لتبرير شرعية حكومة المستبدين، الذين كانوا محور النفوذ السياسي في جميع أنحاء العالم الإسلامي، معتمدين في ذلك على القهر والعصبية القومية والطائفية.

ولكن طامنا كانت الصورة الروحية (المظهر الشرقي) للخلافة العباسية باقية، كان الإصرار على أن يكون الخليفة عربيًا قرشيًا؛ باقيةً أيضاً، وحينما زالت هذه الصورة الروحية، وطالبت أسمر غير قرشية بالخلافة، أعلن الفقهاء أن الشرط الذي يقضى بضرورة كون الخليفة قرشيًا أو عربيًا، قد سقط من الاعتبار. وقد فعلوا ذلك بغية إضفاء المشروعية على واقعهم حينئذ. إلا أن التحول المشنوم في الفكر الفقهي الرائج السائد، والتخلي عن المثالية والخضوع الكامل للواقع المظلم المر، هو أن القهر القائم على القوة والسلاح اعتبر أيضاً من وسائل استقرار الحكم المشروع، ويبدو أن من فتح هذا الطريق هو «بدر الدين بن جماعة» المتوفى ٧٣٢ هـ. ق الذي كان له شأنه في عصر «المالিক» بمصر.

... مع سقوط الخلافة العباسية على يد المغول عام ٦٥٦ هـ. ق، اختفت ظاهرة إبداء الشيء على غير حقيقته، تلك الظاهرة التي كانت مختلطة بالسفسطائية، وعلى الرغم من أنه قد أسست خلافة رسمية بعد مدة في القاهرة، ومنحت هذه الخلافة المشروعية لسلسلة من المالیک، إلا أن هذا الأمر لم يؤد إلى بقاء الحقيقة المتعلقة بالنظام السياسي كامن في فقه أهل السنة، وقد أعلن «ابن جماعة» صراحة أن القوة العسكرية هي التي تشكل أساس الحكومة.

وكان «روزبهان الأصفهاني» يفتي أيضاً في «الأحكام السلطانية» الجديدة بمشروعية الحكومات القائمة على القوة، وذلك بغية تبرير الاستبداد، الذي لجأ إليه على أمل ضرب حكومة الصفويين، التي كانت حديثة الظهور حينئذ. ولم يحصل المستبدون

الصفويون على الشرعية، لا لأنهم تولوا الأمر بقوة السيف. بل لأنهم كانوا ممن لا إيمان لهم (على حد تعبير روزبهان).

عموماً فهو يعد سبيل انعقاد إمامة فرد ما على النحو التالي.

أولاً: إجماع المسلحين على بيعته وأيضاً بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والقضاة وعلماء القوم ممن يتيسر حضورهم...

ثانياً: استخلاف الإمام السابق للشخص الذي اجتمعت فيه شروط الإمامة.

ثالثاً: يضع الإمام أمر الخلافة بين فردين ويتم التشاور بشأن اختيار أحدهما ليكون إماماً.

وفي النهاية يصل إلى الطريق الرابع، وهو إلى حد ما الطريق المألوف والرائج.

الطريق الرابع لانعقاد الإمامة هو السيطرة والقوة

قال العلماء: عندما يتولى الإمام ويتصدي شخص للإمامة دون بيعة ودون أن يستخلفه أحد، ويقهر الناس بالقوة والجند، تنعقد له الإمامة دون بيعة، سواء كان قرشيًا أو عربيًا أو أعجميًا أو تركيًا، وسواء اجتمعت فيه الشروط أو كان فاسقًا أو جاهلاً، على الرغم من أن ذلك العاصب قد أصبح عاصياً بفعله هذه، ولأنه قد أخذ مكان الإمام بالسطوة والسلطة، لذا يُسمى به السلطان، ويمكن أن يُطلق عليه الإمام والخليفة. والله أعلم.

وعلى هذا النحو يختفي عنصر انتخاب الناس، أو على الأقل أهل الحل والعقد، وعنصر توافر العلم والعدل، وعنصر البيعة، وعنصر الاهتمام بمصالح الأمة من طرف الحاكم، تفقد كل هذه العناصر اعتبارها كأهم شروط لاستقرار الحكومة المشروعة في مواجهة المستبد الذي يعتمد على سطوته وسلطانه، وتدعى الأمة على لسان الكثير من فقهاء إلى الطاعة العمياء لكل صاحب نفوذ يسيطر على مقدرات أفرادها ومصائرهم.

مصادر المبحث الرابع للمؤلف

- ١ - تاريخ اندیشه سیاسی در ایران و جهان اسلامی، دکتر علی اصغر جلی، انتشارات بهیمنی، ۱۳۷۲.
- ٢ - تاریخ سیاسی اسلام، دکتر حسن إبراهيم، ترجمة أبو القاسم یانیده، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۰.
- ٣ - لغت نامه دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، اردیبهرد جدید، ۱۳۷۳، ج ۸.
- ٤ - اندیشه سیاسی در اسلام، نوشته حمید عنایت، ترجمة بهاء الدین خرمشاهی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، سال ۱۳۶۵.
- ٥ - الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن علی بن محمد بن حبیب الماوردی، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، سال ۱۴۰۶ هـ.ق.
- ٦ - تسهیل النظر وتعجیل الظفر فی اخلال الملک وسياسة الملک، به کوشش رضوان السید، دار العلوم العربية، بیروت، بدون تاریخ، مقدمة.
- ٧ - سنوک الملوك، فضل الله روز بهان نجی اصفهان، با تصحیح ومقدمه محمد محمد علی موحد، شرکت سهامی، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، سال ۱۳۶۲، مقدمه، مصحح

تعلیقات المبحث الرابع للمترجم

- (١) ونحمد الله أن مثل هذه الخلافات المذهبية لا وجود لها اليوم في عالمنا الإسلامي، ولا سيما في ظل عصر أصبح فيه العالم كله كقرية صغيرة، ويكفي أن نقول إن أفراد الأمة الإسلامية مسلمون يعبدون الواحد الأحد، وحسب

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الرابع (١)

- التعريف بالماوردي.

- الحالة السياسية في عصر الماوردي وكتابه «الأحكام السلطانية» والغرض من تأليف الكتاب المذكور.

- أثر ظهور الخلافات المنافسة للخلافة العباسية.

- أبرز ثلاثة أسماء في تاريخ النظر الواقعية السنية، (الماوردي - الفزالي - ابن جماعة).

- الماوردي يلوح بقبوله فكرة إمكانية كون النفوذ السياسي أمراً له اعتباره عند تقديره بالمعايير الدينية.

- تمركز النفوذ وصاحب النفوذ في طبيعة المجتمع هو أساس الفكر السياسي القديم.

- قوام مشروعية النظام السياسي (كيف تنعقد الإمامة).

- الشروط والصفات الواجب توافرها في أهل الخبرة والعرفة الذين عهد إليهم بأمر انتخاب الإمام (عند الماوردي).

- الشروط الواجب توافرها فيمن يكون جديراً بمقام الإمامة.

- طريقة اختيار الإمام.

- واجبات الإمام والحاكم.

- حالات سقوط حق الإمام عند الناس.

- الماوردي يبحث مشكلة الخلافة الإسمية - الحجر والقهر (بالنسبة للخليفة).

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعي.

- اعتبار القهر القائم على القوة والسلاح من الوسائل المشروعة لاستقرار الحكم،
هو الدليل على التحول السياسي في الفكر الفقهي والتخلي عن المثالية والخضوع
الكامل للواقع المر.

* * *

المبحث الخامس

النظام الشاهنشاهي، القدر التاريخي، التفسير الشرعي

«خواجه نظام الملوك» و«القرائي»

بوفاة الفارابي، اتجه التأمل الفلسفي في أمر السياسة إلى الأقول، ومال التعقل
الفلسفي - الذي لم يكن له هو الآخر ميدان كبير في ذهن المسلمين - في فكر قلة من
الرجال إلى الفلسفة النظرية، ونسيت الحكمة العملية إلى حد ما، وزادت البحوث
الكلامية^(١) في أمر الإمامة^(٢) على أثر شدة الأزمة، تلك الأزمة التي كانت قد عمت
أرجاء واسعة من الأرض تحت سلطة الإسلام، في صورة صراعات وخصومات
مستمرة واصطدامات دموية من أجل النفوذ، وحولت هذه الأرجاء إلى بيئة غير آمنة.
في ذلك العصر الذي كان فيه الدين محور الفكر والحياة، هاجم الباحثون عن السلطة
والنفوذ الآخرين باسم الدين أيضاً، وغُلِّفوا طمعهم وجشعهم وسطوتهم بالدين، وكانوا
يزيجون مناقسيهم السياسيين من طريقهم باعتبارهم مارقين عن الدين ومن أهل
البدع.

وعلى الرغم من الصراع الذي كان دائراً بين المسلمين وغير المسلمين طوال هذا
العصر، إلا أن قلق أصحاب النفوذ من الخطر الخارجي من غير المسلمين كان أقل من
قلقهم من الخطر الداخلي للعالم الإسلامي، حتى الحروب الصليبية^(٣) - على سبيل
المثال - وهي التي استمرت ما يقرب من قرنين، لم تستطع أن تقلل من الخلافات
الداخلية للمسلمين، إلى أن جاء المغول وقضوا على الخلافة العباسية، وعلى الرغم من
أن المغول قد وقعوا تحت تأثير الثقافة الإسلامية ولاسيما الإيرانية وآدابها وتقاليدها،
إلا أن الأمور الداخلية لم تستطع أن تجرب أية صورة سياسة أخرى سوى الاستبداد،
الذي كان يتزايد باستمرار.

قضى الاستبداد اللاتهاشي، الذي كان بوجهه المعلن هو القاعدة الأساسية للسياسة السائدة في عالم الإسلام منذ عصر الأمويين على مجال التفكير في شأن السياسة، ولهذا السبب فقد أغلق طريق مؤسس الفلسفة الإسلامية في ساحة الفكر السياسي على نحو سريع للغاية، وبالتالي تجنب المتأملون والمفكرون النظر في السياسة. ولم يكتف البعض بتجنب النظر في السياسة، بل اعتبر هذا البعض أن النظر في أمور الدنيا والتفكير فيها من الأشياء المكروهة، وثمة آخرون بدلاً من أن يتصدوا لشرح ماهية السياسة، قاموا بتبرير الواقع الموجود ودفعه نحو النموذج محل اهتمامهم وهو النظام الشاهنشاهي الساساني. وفي الواقع كان الاستبداد السائد من ناحية، وتبديل الأبحاث الكلامية حول الإمامة والسياسة بالأحاسيس، واقتران المنطق والفكر بالحقد والنفور بين الفرق من ناحية أخرى، إلى جانب سطحية الكثير ممن يدعون رعايتهم للدين والشريعة، كان ذلك كله من بين أهم العوامل التي سطرت المصير المر للامة الإسلامية.

الاستبداد ذو الصبغة الدينية

والرأي عندي أن الاستبداد الذي يحمل صبغة دينية كان يمثل أبرز ظاهرة مزمنة في عالم الإسلام. وفي ذروة مثل هذه الأزمة، نؤن أول كتاب في السياسة في عالم الإسلام طبقاً للملابسات الآتية:

١ - منذ أصبح الإيرانيين تمثيل في بلاط الخلافة العباسية، ولاسيما في عصر هارون والمأمون، دفع بالنظام السياسي في اتجاه نظام الحكم الإيراني قبل الإسلام، حيث كان النظام الشاهنشاهي قد أصبح أفضل صورة مثالية للسياسة.

٢ - كان الأقوام ذوو الأصل الإيراني أو المرتبطون بالثقافة الإيرانية، مثل سلسلة ملوك الطاهريين والصفاريين والساسانيين والفرزويين^(٤) - ولاسيما المجموعتين الأخيرتين - أصحاب نفوذ واقعي في أجزاء مهمة من البلاد الإسلامية، وعلى الرغم من ارتباطهم اسمياً بالخلافة، إلا أنهم كانوا مستقلين سياسياً من الناحية العملية - وقد امتنع الصفاريون حتى عن الارتباط بالإسم بالخليفة - وحن عصر الفرزويين، والسلاجقة الذين قضوا بقوة السلاح على منافسيهم، وقد طلبوا

علاقتهم بالخلافة العباسية على أثر تعصبهم للمذهب السني وعدم توافقهم مع الشيعة بغية اكتساب المزيد من الواجهة الدينية لدى أهل السنة، ولكنهم كانوا يسبرون في أسلوب حكمهم وإدارة البلاط والدولة، على درب الإيرانيين القدماء.

٣ - لم يكن تدوين لائحة نظام (قانون) الحكومة الدينية - على يد بعض المشاهير مثل «الموردی» الشافعي و«أبي علي القراء» الحنبلی - قد أغلق الطريق في وجه إدارة الأمور بأسلوب الملوك الساسانيين، مع العلم بأن كل هذه الأقوام كانت تعد نفسها أيضاً حكومات دينية أو على الأقل متفقة مع الدين السائد - ليس هذا فحسب، بل قد أضفى هذا التدوين الشرعية على ملك حكوماتهم في شكل ارتباط اسمي بالخليفة. وعلى هذا النحو كان بمقدور النظام الشاهنشاهي أن يمنح نفوذه الديني وجهاً شرعياً على أساس من ضوابط الفقه الإسلامي كما هي عليه في المذهب السني. ولم يكن النظام الملكي هو الذي قد تغير في هذا العصر بل النظام الديني، إذ كان ينبغي على الملك رعاية الدين والالتزام به على طريقة النظام الشاهنشاهي الساساني. ولو كان من شأن الدين بيان السنة وقانون السياسة - والقانون هو ركن من الركنين الأساسيين للنظام السياسي والمجتمع المدني - لكان هذا الركن قد أصبح بمجىء الإسلام أكثر ثباتاً وشمولاً، وأصبح في مقدور الملك - الذي هو الأساس الآخر للنظام - أن يصطفي - اعتماداً على السنة والقانون القرآني - العلماء وفقهاء الشريعة الإسلامية بدلاً من رجال الدين الزرانشي.

كيفية ممارسة الاستبداد في النظام الملكي؟

ولكن في الواقع كان أساس النظام الملكي قائماً على الاستبداد، بحيث كان بمقدور قوم مسلحين - وبتدبير القيادة - الهجوم على الأراضي التي أصيبت شتوؤ الحكم فيها بالضعف والاضطراب لأسباب مختلفة، فيسلبون بالقوة والاستبداد النفوذ من الحاكم السابق، ولو كان الحظ حليفاً لهؤلاء القوم لصاروا مؤسسين لسلسلة من الملوك، ويحكم خلفهم المجتمع بحكم الوراثة والتعيين، حتى يهبط القدر مرة أخرى عن طريق إرادة مستبد آخر، وبالتالي تسقط هذه السلسلة وتحل أخرى مكانها. وفي الواقع كان العامل الأصلي في هذه الأجواء هو القوة المسلحة وجرأة قوم يتمتعون

بالقيادة المحنكة. وليس محور النظام وأساس المجتمع في كتب السياسة، شيئاً سوى النفوذ المصحوب بالقوة (الظافر بالقوة).

دور كتب السياسة

وبالطبع تقوم كتب السياسة بالإرشاد إلى طريق استقرار النظام الذي يصبح العمران والأمن فيه توأمين، ولكن محور هذا النظام وقاعدته لن يكونا شيئاً سوى النفوذ المتمركز في شخص السلطان والملك. إن كتب السياسة لا تتصارع مع الدين، ليس هذا فحسب بل على العكس، فهي تتشد رواج الدين الصحيح وقوته. على الرغم من أن الدين حينئذ كان أمراً له شأنه عند الكاتب السياسي، ولكن الدين المقصود هو ذلك الدين الذي يخدم النفوذ. على أن انتصار الملك للدين إنما يكون غالباً بغية الحفاظ على نفوذه الذي يتعرض للضرر إن لم ينتصر له.

الاستبداد يحطمه استبداد آخر

وكل سياسة أساسها الاستبداد تكون معرضة دائماً لتهديد استبداد آخر؛ لأنه لو كان الأساس الوحيد للنفوذ القائم هو القوة الجامعة، لاستطاع كل مخالف أن يعارضها عن طريق القوة أيضاً، والمهم في مثل هذه الحالة هو القوة وعلى الغاصب أن يكون قوياً دائماً لمواجهة التهديد الدائم المعرض له، ولو كان الدين الذي له نفوذه الثابت الجذري في روح الأمة، مؤجهاً لنفوذ الحاكم ومُعِيناً له لجعله أكثر ثباتاً وقوة، ولو أراد الملك لتنفيذ الثبات، لكان عليه الاهتمام بمظاهر الدين، ولهذا السبب فقد كان يفد على الدوام حشود من أهل الشريعة وعلماء الدين على بلاط الخلافة والملك، وكانوا من بطانة الحاكم؛ لأن تمثيلهم هذا كان يجعل المتدينين يدخلون في طاعة أصحاب النفوذ. وليس من اليسير أيضاً قيادة المجتمع وإدارة شؤون الملك دون التمثيل الفعال لعلماء الفتوى والقضاة.

لا ينبغي أن ننسى...

ويجدر بي أن أقصص هنا أنه على الرغم من الوضع الذي أشير إليه، لا ينبغي أن ننسى أنه كان هناك على الدوام علماء دين ومفكرون وأخيار لم يخضعوا للحكام الجبارين، بل ودخلوا معهم في صراعات. حتى لو تجاوزنا عن علاقة أئمة الإمامية

العظماء ومريديهم بقوى الخلافة الأموية والخلافة العباسية. وقد كانت هذه العلاقة تنقسم بالقسوة والحقد من جانب الخلفاء وأعدائهم إزاء الأئمة وأتباعهم. ولو لم نضع في اعتبارنا أيضاً صراعات الزيدية والإسماعيلية والقرامطة وأمتهم ضد أصحاب النفوذ من الحكام، فليس أمامنا سوى النظر إلى الخصومة التي كانت بين بعض العظماء من علماء الفقه والحديث والكلام من أهل السنة وبين الحكام، فقد كان إمام الفقه الحنفي، أبو حنيفة، وإمام الفقه الحنبلي أحمد بن حنبل يتصارعان ضد الخلفاء المعاصرين لهما، وقد دفع أحدهما ثمن معارضته للخليفة بالوقوع في أسره. أما الآخر فقد دفع الثمن بقبوله ضربات سياط الخليفة على بدنه (وقد أصدر هذه الفتوى ولا شك قاض أو مقت آخر).

ولكن مثل هذا الوضع لم يكن يستمر كثيراً؛ لأن الشكوك والقلقل التي كانت تصيب المسلمين أثناء صراع أئمتهم ضد الحكام، كانت كقيلة بإضعاف بعض الحكومات التي كانت ترى أنها قامت على أساس من الدين بشكل أو بآخر.

كان الماوردي هو الذي..

كان أبو الحسن الماوردي قد خطا خطوة عظيمة قوية عند عبور المجتمع من هذه المرحلة الحساسة، عندما قام باستخراج الأحكام السلطانية وقوانين الملك والسياسة من المصادر الدينية، وجمع الأحكام والقضايا الفقهية المتفرقة التي كانت تتعلق بالحاكم والمجتمع والعلاقات الاجتماعية في صورة عمل مستقل، وقد استكملها باجتهاده الخاص بما يتفق مع ظروف العصر والمكان، وقد سعى حينئذ بنظرة واقعية للتغلب على شك المجتمع السني ووسوسته، على إثر الخلاف والهوة اللذين ظهرا بين الدين والحكومة. وكما أشير سابقاً، فقد أسفر الاعتقاد، أو على الأقل الظن بالسقوط الاعتباري للنظام السياسي الراجح حينئذ على إثر تحول الخلافة الإسلامية إلى السلطة الدنيوية، عن بث الاضطراب في نفوس الكثير من المسلمين. ولكن سعى الماوردي بذلك إلى القضاء عليه أو التخفيف من حدته بشكل ما، كما سعى أيضاً لإيجاد نوع من التوافق بين الواقع القائم على الاستبداد من ناحية والهدف الخفي في متن التعاليم الدينية من ناحية أخرى، كما سعى أيضاً إلى أن يضفي نوعاً من الشرعية على القوى المستبدة التي ترتبط من الناحية الاسمية بالخليفة.

القهر، أساس لمشروعية النفوذ

وهو في الواقع قد فتح الطريق لمن اعتبروا - بعده - القوة والسيف والقهر المؤدى إلى الانتصار، أساساً لمشروعية النفوذ، وقد فعلوا هذا الأمر صراحة ودون موارد، وعنوا طاعة صاحب مثل هذا النفوذ من طاعة الله ورسوله ﷺ، ووصفوا كل من لم يستجب للوضع الكائن بالطاغية والعاصي، وجوزوا قمع أى نوع من مناهضة نفوذ الحاكم عن طريق سيف المستبد الجبار، وجوزوا استخدام كل أنواع العنف مع المعارضين لنفوذ المنتصر الغالب، ليس هذا فحسب بل اعتبروا هذا الأمر ضرورياً وممدوحاً باعتباره يحفظ أمن الأمة وصلاح أحوالها.

كان ما حدث بالطبع هو غرق طبيعي في النومة التي أوجدتها الأزمة الناشئة عن الاستبداد، ولكن يمكن أن نعثر خلف معظم التبريرات التي أيدت إزاء النفوذ الفاشم - ولاسيما في بداية الأمر وفي فكر البعض من أمثال الماوردي - على نوع من النظرة الواقعية المتعلقة بما اعتبروه صلاحاً للناس والإسلام، يعنى قد لا يكون من العيب لو قلنا: إن القلق الناشئ عن الاضطراب الذي عم جميع أنحاء العالم الإسلامى كان أحد الأسباب المهمة لتبرير الوضع القائم.

وثمة احتمال قوى بأن الكثير من مبررى النفوذ الطاغى - بما فى ذلك كتّاب الفقه السياسى أو كتب السياسة - كانوا يبحثون عن الحكومة القوية من أجل الخروج من هذه الأزمة المدمرة، وكانوا يعدون القوة أهم عامل لنشر الأمن والاستقرار فى المجتمع والدنيا. ولاشك أنهم تصدوا للإرشاد عن كل قوة من شأنها إخماد الفتن على النحو الأفضل وإقرار الأمن بالقهر والتدبير. ولو كان مثل هؤلاء الموجهين (المبررين) قد ظلوا غير موفقين فى تحقيق الهدف، للزم اعتبار السبب فى ذلك هو فكرهم وتشخيصهم غير الصحيحين، وليس سوء نيتهم. ولكن الكثير من الأفراد الذين يمكن أن نجد فى أفكارهم وسلوكياتهم آثاراً لحب الخير، قد سعوا إلى إخماد الفتن والاضطرابات والأزمات، بمعالجة العامل الرئيسى - الاستبداد - الذى كان سبباً فى إثارتها واشتعالها، مثل الذين لهم أهم ملجأ فى الأحداث الشديدة للحياة، وفتح أمامهم الطريق للعزة والكرامة، وكان عليهم إما التسليم بالوضع الذى يظنونونه مصيراً محتوماً - وهم نافرون - وإما الابتعاد شيئاً فشيئاً عن نفوذ الحاكم معتمدين على ما لديهم فى القلب

من جرأة، ولم يكن أمامهم لمواجهة إلا ما كان لدى الحاكم، أى القوة والاعتماد عليها. ولما كانت قوى الحاكم سنية فى الأغلب الأعم وكانت هذه القوى تلقى التأييد من قبل علماء السنة، فقد صار سوء استغلال الدين على هذا النحو سبباً فى ازدياد الحقد والعداوة بين أتباع المذاهب فيما بينهم، ولم يقتنع المتدينون من المعارضين بمنح الحكومات المتجبرة الطابع الدينى والمذهبى. ليس هذا فحسب، بل انتقل النفوذ الناشئ عن ظلم الحكومة إلى قرينه أى إلى المذهب المختار من قبل الحاكم، ومن الناحية الأخرى نظر العامة من الأمم المسلمة السنية (فى عهد قرة الحكام السنيين) إلى معارضى الحكومة والخلافة كمعارضين لمذهبهم ودينهم الذى يعتقدون فى صحته. وذلك بدلاً من تحرى الظروف الفكرية والتاريخية، ذلك التحرى الذى لابد منه لكي يمكن إدراك أسباب الفتن والاضطرابات، وقد وقع عكس ذلك فى عصر الحكومات الشيعية ولاسيما فى عصر الصفويين فى إيران، وفى جميع الأحوال ازداد النفوذ الطائفى والحقد المذهبى على إثر شدة الأزمة.

عموماً نوبت كتب السياسة بعد أن تم تبرير النفوذ المتسلط من وجهة نظر الفقه والشريعة، ومن ناحية أخرى اتخذت خطوات واسعة من أجل إبراز النظام الشاهنشاهى الساسانى فى صورة القدوة الحسنة للحكومة المنشودة. وكتاب السياسة من شأنه توجيه النصيح السياسى المستبد الذى لا يستطيع الناس - بحكم القدر - عصيانه، على أن المحور الأصلى فى كتاب التحليل السياسى هو الحاكم^(٤).

لا يحدد الإنسان نفسه المصير السياسى له، بل تحدده تلك القوى العليا التى أقرت نظام الوجود: يصطفى الله تعالى فى كل عصر واحداً من بين خلقه ويزينه بالفضائل الملكية المستحبة، وينوط به مصالح الدنيا والعباد، ويفلق به باب الفساد والاضطرابات والفتن، ويلقى بهيته فى قلوب الناس وعقولهم حتى يعيش الناس حياتهم فى ظل عدله ويأمنوا على أنفسهم ويتغنوا بقاء الدولة^(٥).

على الناس أن يلوموا أنفسهم

ولا يعنى انتساب النفوذ إلى المشيئة الإلهية أن كل ما هو موجود أمر طيب، بل لو كانت الأوضاع حسنة لدل ذلك على أن الناس كانوا طيبين وجازاهم الله على طيبتهم بالملك الصالح، ولو كانت الأوضاع سيئة فينبغى على الناس أن يلوموا أنفسهم؛

لأن سوء طويتهم هو الذى أوقع عليهم مثل هذه العقوبة! وبالطبع يكون الخير فى قوة الملك وفى القوة التى كان يستخدمها فى إقرار الأمن والنظام، بينما يكون الشر فى ضعف الملك الذى يصبح سبباً فى الاضطرابات والفتن وانفراط الأمور وانفلاتها.

عندما يظهر - والعياذ بالله - العصيان من العباد والاستخفاف بالشريعة والتقصير فى طاعة الحق تعالى وفى تنفيذ أوامره، حينئذ يريد الله عز وجل أن يعاقبهم ويذيقهم جزاء أعمالهم - لا أرانا الله عز وجل مثل هذا العصر - فيحل حتماً الشقاء بهؤلاء الناس، ويؤزل الملك الطيب وتُجرد السيوف من أعمادها وتسفك الدماء، ويفعل الأقوى كل ما يريد حتى يهلك هؤلاء المذنبون كلهم وسط هذه الفتن والمذابح، وتخلو الدنيا وتصفى منهم، ويهلك الكثير من الأبرياء أيضاً فى هذه الفتن من جراء أفعال هؤلاء المذنبين^(٧).

إذن فالصياغة الهائكة التى تتيسر فى ظل الملك الصالح القوى، وأيضاً الحياة المليئة بالكوارث الناشئة عن ضعف الملك أو فقدانه، كلاهما من عند الله.

النفوذ السياسى وعالم الغيب

أما النفوذ السياسى فهو مثل النبوة أيضاً، له جذوره فى عالم الغيب، وبناء على هذا فهو يخرج عن دائرة إرادة الإنسان، وليس هناك أمام الإنسان من طريق - عند مواجهة الواقع - سوى التسليم والإذعان. ومع هذا كله فإن كل أنواع التأمل فى ماهية النفوذ السياسى متاحة للإنسان، بل يمكن عن طريق الرجوع إلى الماضى والاعتبار بالسنة الإلهية فيما يتعلق بالملوك والأقوام والجماعات، وعن طريق القراءة فى سيرهم أيضاً، يمكن العثور بهذه الوسائل على طرق دوام النفوذ الطاغى ومده. ويحاول الكتاب السياسى أن يرشد إلى هذه الطرق، ويعلن على الملأ الأخطار التى تهدد النفوذ الطاغى وبالتالي أمن المجتمع ويضعها أمام أصحاب النفوذ فى صورة النصيحة. ولأنه لا يوجد فى المجتمع الذى يصوره الكتاب السياسى، أى تحديد لواجبات الحكومة سوى إرادة الحاكم وقراره، ولذا فإن قرار الحاكم وإرادته هما فقط اللذان يستطيعان أن يضمنوا تنفيذ النصائح التى توصل إليها الكاتب السياسى بعد دراسة أحوال الأقوام والمجتمعات.

كتاب السياسة والرؤية السياسية للإيرانيين قبل الإسلام

ويُعد هذا المبدأ أنهم - الذى يفلق الطريق أمام أى نوع من الاستفسار عن النفوذ وفكره المتغير - من أسس نظرية السلطنة فى مؤسسة النظام الشاهنشاهى الساسانى. وبالطبع لا يقتصر التفسير الميتافيزيقى للسلطنة على الإيرانيين والساسانيين قسب، ولكن بالالتفات إلى مسيرة السياسة فى المجتمع الإسلامى ومروراً بالتأمل الفلسفى بشأن النفوذ، وانتهاءً بالعثور على النموذج العملى للخروج من الأزمة السياسية والاجتماعية، وبالتفات أيضاً إلى تغلق الكثير من فضلاء المسلمين بحضارة إيران فيما قبل الإسلام ووضع أيديهم على الأعمال التى كانت تشتمل على نظرية سياسة «إقليم إيران» ولاسيما النظام الساسانى، بالالتفات إلى هذا كله نجد أن كل ذلك قد أدى إلى وقوع كُتّاب السياسة من المسلمين تحت تأثير الرؤية السياسية للإيرانيين قبل الإسلام. وكان أهم مصدر للاقتباس فى هذا الشأن هو كتاب النصيحة «أندرزنامه» لـ «أردشير بابا كان» مؤسس الأسرة الساسانية، ويبدأ متن الكتاب المذكور كالتالى:

... تختلف طبيعة الملوك عن طبيعة الناس، فقد جُبل الملوك على السرور والرفعة والراحة والسطوة، فضلاً عن العجرفة واللهو والوقاحة والفساد، وكلما طال زمنهم وظل ملكهم محفوظاً من الأضرار تزداد هذه الصفات الأربع فيهم^(٨).

و«أردشير بابا كان» هو مؤسس أسرة الملوك الساسانيين ومُحيى الدين الزرادشتى. وقد جلس على عرش إيران عام ٢٢٦ م كـ «شاهنشاه» مستقل لإيران، ووحد أقاليم إيران فى صورة إقليم واحد واجه به ملوك الطوائف وملوك الولايات. وقد وُصف هذا الشاهنشاه فى كتاب تنسر «نامه تنسر» بالإنسان الكامل، ومن المحتمل جداً أن يكون كتاب تنسر قد أُلّف بعد عصر حكم أردشير فى عهد حكم «خسرو أنوشيروان» فيما بين ٥٥٧ حتى ٥٧٠ م بغية تعريف المعاصرين واللاحقين بالشئون السياسية والإدارية والاجتماعية الخاصة بذلك العصر. وليس من المعروف من هو تنسر، وأردشير طبقاً لرواية هذا الكتاب هو:

الملك الذى أعاد بواسطة «العقل المحض» و«فيض الفضل» أعضاء إيران

المتفرقة إلى بعضها البعض، وقد فتح الله تعالى على يديه باباً لم تتخيله الأذهان في الزمن الأول^(٩)...

اتضح - في القسم الثاني من العمل المهم للغزالي المسمى نصيحة الملوك - بعد المنصب الملكي عن ساحة الانتخاب ورغبة الناس، وتأصله في خالق الدنيا ومناج مؤسدة الخلق، وهو يفرغ في هذا العمل صفة الظل الإلهي على الملك:

اعلم وتيقن أن الله سبحانه وتعالى اختار من بني آدم طائفتين: وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ ليبينوا للعباد على عبادته الدليل، ويوضحوا لهم إلى معرفته السبيل؛ واختار الملوك لحفظ العباد من اعتداء بعضهم على بعض، وملكهم أزمة الإبرام والنقض؛ فربط بهم مصالح خلقه في معاشهم بحكمته، وأحلهم أشرف محل بقدرته؛ كما يسمع في الأخبار: السلطان ظل الله في أرضه، فينبغي أن يعلم أن من أعطاه الله درجة الملوك، وجعله ظله في الأرض، فإنه يجب على الخلق محبته، ويلزمهم متابعتة وطاعته، ولا يجوز لهم معصيته ومنازعتة؛ قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]. فينبغي لكل من أتاه الله الدين أن يحب الملوك والسلطين، وأن يعطيهم فيما يأمرون، ويعلم أن الله تعالى يعطي السلطنة والمملكة، وأنه يؤتي ملكه من يشاء كما قال في محكم تنزيله: ﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتَعَزَّزُ مِنْ تَشَاءُ وَتَذَلُّ مِنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦].

والسلطان العادل من عدل بين العباد، وحذر من الجور والفساد، والسلطان الظالم شرٌّ لا يبقى ملكه ولا يوم، لأن النبي ﷺ يقول: «الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم»^(١٠).

ومما يلفت النظر في كتاب الغزالي أنه حاول أن يصبغ السيرة السياسية والنظام الشاهنشاهي الإيراني بالصبغة الإسلامية، وأن يزيده ويوسع من مساحة قبولها في قلوب المؤمنين بالإسلام والقرآن أكثر مما مضى، وطبقاً لكلامه:

(*) حديث موضوع - المترجم.

أولاً: الملك شريك للنبي، وقد اصطفى الله كليهما، ومثلما تكون النبوة موهبة إلهية لا يختص بها أي إنسان، وليس للإنسان دور في اكتسابها، والله هو الذي يحدد الإنسان الأفضل ويلقى بشمس الوحي في قلبه ويعمنحه الانضباطية على الخلق ويجعل رأيه حجة وقوله فصل الخطاب ويحدد طريق السعادة في تتبعه، يكون الملك أيضاً خاضعاً لهذا الحكم؛ لأن الملك هو أيضاً مختار من قبل الله، وصلاحي حياة الناس منوطة بوجوده، وقد منح أيضاً الموهبة الإلهية التي لا يتمتع بها الجميع، ومكانته الرفيعة ناشئة عن كونه ظل الله في الأرض. والحكم إنما يكون من حقه هو فقط. هذا هو من جعله الملك (الله) ملكاً، وعلى الناس أن يتبعوه هو فقط، وواضح أن أي نوع من الفكر المعارض للملك أمر مرفوض.

ثانياً: تتفق الأوصاف الإيرانية القديمة للملك مع ما وصّف به في الروايات الإسلامية بأنه ظل الله في الأرض، حتى لا يعتقد المؤمنون أن الملك والنظام الشاهنشاهي قد آلفيا بمجيء الإسلام، بل لأنهما كانا متأصلين في الخلق فقد صارا موضع تأييد من الإسلام أيضاً.

ثالثاً: المراد بـ «أولى الأمر» في الآية الشريفة بالتحديد هو الملك الذي اعتبر الله عز وجل طاعته من طاعته هو نفسه (عز وجل) ومن طاعة الرسول ﷺ، فكما يخضع المسلم لأمر الله ولأمر الرسول ﷺ يبغي عليه أيضاً أن يخضع لأمر الملك.

رابعاً: الملك، أيًا كان هو، وأيًا كان فعله وتصرفه، يبغي طاعة أو أمره. حتى لو كان ظالماً، ولا يبغي التنازع معه؛ لأن الملك منصب إلهي والملك العادل هو الجزاء الحسن الذي يجازي به الله الناس الصالحين، أما الملك الجبار فهو الجزاء المناسب الذي يجازي به الله الناس الأشرار، وكلاهما عين العدل، والتسليم لهما هو عين الإنصاف والإيمان.

ولكن كما جاء في «كتاب السياسة» وكتاب «نصيحة الملوك» فإن العدل هو أساس ثبات الملك واستقراره، أما الظلم فهو الآفة التي تهدد نفوذ الملك ويؤامه؛ إذن فكتاب السياسة يقوم بتوضيح سر دوام الملك واستقراره فضلاً عن تبريره وتفسيره لنظرية الملك. إن من يريد للكله البقاء يبغي عليه أن يكون عادلاً ويبغي على الملك

صاحب الجواهر العظيم والمختار من قبل الله أن يعلم أن بقائه منوط بالعدل، رغم أن الناس التابعين له ليس أمامهم سوى التسليم له سواء كان عادلاً أو ظالماً - أى أن العدل ليس هو أساس النظام السياسى - الذى ليس للإنسان دخل فى استقراره - بل هو الوسيلة التى يمكن أن تجعل هذا المنصب الإلهى ثابتاً مستقراً.

يُعدُّ الملوك فى كتاب السياسة مسئولاً أيضاً، ولكن ليس أمام الخلق بل أمام الله، وبالتالي لا ينبغى اتخاذ أى إجراء من شأنه أن يحدث الحاكم على العدل وما كان ليفعل، فكل شيء يتعلق بإرادة الملك ورغبته. لو كان الملك بعيد النظر ومؤمناً باليوم الآخر، فإنه يدفع بعدله عن المجتمع الإحباط واليأس، أما إن كان ظالماً فإن الحيلة التى يفكر فيها كاتب كتاب السياسة هى إرشاده وتذكيره بالآخرة، ويمقدوره أيضاً أن يعرض عليه بعض الوصايا لعلها تجدى معه:

تتمثل معرفة قدر نعم الله تعالى فى الحفاظ على مرضاته (عز اسمه)،

ورضا الحق تعالى إنما يكون فى الإحسان الذى يبدىه للناس

وفى العدل الذى ينشره بين الناس^(١٠).

وبالطبع يد الملوك مفتوحة للعدل والظلم على السواء، ولا يمكن لأى إنسان أن يحتج على العدل أو يؤاخذ على ظلمه، ولكن الملوك العاقل ينبغى عليه ألا يغفل عن عواقب الظلم وما يؤدى إليه العدل من نتائج طيبة، وبالتالي فمن الواجب أن يرفعى العدل الذى هو الوسيلة للحفاظ على النفوذ الذى ظفر به الملك.

ولا شك أن «أبا على حسن خواجه نظام الملوك الطوسى» الوزير المشهور للملوك السلاجقة، هو رائد كُتَّاب «كتاب السياسة» فى العالم الإسلامى، هؤلاء الكتاب الذين وفقوا ما بين نظرية سياسة النظام الشاهنشاهى الإيرانى والرؤية التى اتفقت مع الساحة الإسلامية للمجتمع.

وقد قال «خواجه» عن كتابه «سير الملوك»: إنه قد ألفه بناء على أمر الشاهنشاه معز الدين والدنيا «أبو الفتح ملكشاه بن محمد يمين أمير المؤمنين» أعز الله أنصاره وشاعف اقتداره^(١١) حتى تتيسر مجموعة من رسوم الملوك والملوك... فى الأزمنة

القديمة... وعن ملوك سلجوق^(١٢). ونأمل ألا يكون هناك بعد هذا نقصان أو خلل أو ما يخالف شرع الله تعالى وأوامره فى مملكة ملكشاه^(١٣). ويقع هذا الكتاب فى خمسين فصلاً، أورد الكاتب فى كل فصل أصلاً أو عدة أصول فى السياسة وطرق الحفاظ على النفوذ، وقد أيد هذه الأصول بالحكايات ووصف تجارب الأمم والملوك وليس بالبراهين، وقد ركز بصفة خاصة على أنظمة وتقاليد ملوك العجم وأساليبهم الذين يعدون المظهر الكامل للنظام الملكى، واستشهد - أحياناً - أيضاً على صحة هذه الرسوم وتلك الأساليب بالدين والشرع.

الغزالى يعود بالنظام الشاهنشاهى إلى بداية التاريخ البشرى

ويرى الغزالى أيضاً - الذى يُعدُّ الجزء الثانى من كتابه «نصيحة الملوك» نموذجاً آخر مميز لكتاب السياسة أن العدل والعمارة قد بلغا الذروة فى عصر الملوك الإيرانيين العادلين أى «أردشير» و«أفرديون» و«بهرام كور» و«أنوشيروان»^(١٤). والأكثر من هذا أنه يعود بجنود النظام الشاهنشاهى للإيرانيين إلى بداية التاريخ وذلك حتى:

أولاً: يمنحها بُعداً ميتافيزيقياً.

ثانياً: لا يُعدُّ النظام الشاهنشاهى الإيرانى مجرد حادثة فى حلقة من حلقات التاريخ، بل هو فى متن مسيرة تاريخ المجتمع البشرى:

يُروى أن آدم عليه السلام كان له أبناء كثيرون واختار من أبنائه اثنين: شيث وكيومرد (كيومرث). وأعطاهما أربعين صحيفة من الصحف الكبيرة حتى يعمل بها. بعد ذلك عُين شيث على شئون الآخرة ورعاية الدين، وعين كيومرث على شئون هذه الدنيا وأمور الملوك.

كان أول ملك فى العالم هو «كيومرد» وقد بلغت مدة حكمه ثلاثين عاماً، ومن بعده كان «هوشنك» وقد بلغت مدة حكمه أربعين عاماً^(١٥).

حتى يصل إلى «يزدجرد» آخر ملوك العجم^(١٦). حيث كانت الغلبة بعده للمسلمين الذين أخذوا ملك العجم وقوى الإسلام ببركة نبينا محمد رسول الله صوات الله عليه وسلامه....^(١٧)

النبوة والمُلك متبعاً للحياة

وتُروى الحياة في رأي كاتب كتاب السياسة (سياسة نامه) - أي خواجة نظام الملك الطوسي - من تبعين: النبوة والمُلك، وكانا يسيران جنباً إلى جنب منذ عصر ظهور المجتمع الإنساني، وذلك حتى يجد الإنسان، الذي يتميز بوجوده بالشائين: الأخرى، والديوى، طريق الكمال والراحة الحقيقية بفضل مدد هذين التبعين الفياضين، النبوة ترشد إلى الطريق، والمُلك يرشد المجتمع والناس وهو قائدهم في ذلك الطريق. إن من خلق الدنيا واصطفى النبي ﷺ للنبوة وحدد سلسلة الأنبياء من آدم حتى الخاتم (الرسول ﷺ) هو نفسه من اختار الملك وأقر سلسلة الملوك في كل التاريخ.

يُعدّ الدين الصحيح والمُلك الصالح: أساسين مهمين للمجتمع المنشود عند كاتب كتاب السياسة، وقد اقترضهما من السنة السياسية لإيران القديمة. بعد أن يوصى «تنسر» بالنظر إلى المستقبل، يركز على نقطة وردت أيضاً في «اندرزنامه» (كتاب النصيحة) لـ «أردشير بابكان»:

«ولا تتعجب من رغبتى في صلاح أمور الدنيا من أجل استقامة قواعد الدين: لأن الدين والملك توأمان ملتصقان، لا يفصل أحدهما عن الآخر، والصلاح والفساد في صحتهما واعتلالهما وهما يتميزان بطبيعة واحدة» (١٨).

ويحمل القول التالي لـ «تنسر» مضمون نصيحة أردشير، حيث يوصى خلفائه من بعده قائلاً:

اعلموا أن الملك والدين توأمان لا قوام لأحدهما إلا بالآخر. لأن الدين أساس الملك، وحتى إن كان الملك حارساً للدين، لا مهرب للمُلك من الأساس ولا مهرب للدين من الحراسة: لأن ما لا حارس له يدمر، وما لا أساس له يُخرب (١٩).

ويؤكد كل من «خواجة نظام الملك» و«الغزالي» في شئْن تثبیت سياسة «إقليم إيران» على نقطة مهمة تخص السياسة الساسانية.

يقول «خواجة»:

وأفضل ما يلزم للمُلك الدين الصحيح، لأن الملك والدين توأمان إذا ظهر في المملكة خلل، فإن هذا الخلل يصيب الدين أيضاً، كما يظهر أيضاً في المملكة من رُق

دينهم وفسدت أخلاقهم وإذا ظهر الخلل في الدين أصاب الاضطراب المملكة ويزداد المفسدون قوة، ويصبح الملك بلا شوكة وتظهر البدع ويقوى العصاة (٢٠).

وقد قال الغزالي:

وأفضل شيء يلزم للملك، الدين الصحيح، لأن الدين والمُلك مثل توأمين ينبغي على المُلك أن يكون راعياً للدين ومؤيداً للفرانض في وقتها، وأن يكون بعيداً عن الهوى والبدع والشبهات وما يجلب النقص على الشريعة (٢١).

عصر الغزالي والإسلام

يُعدّ عصر الغزالي، عصر رواج الإسلام في شرق العالم وغربه وقد كان هو نفسه من أكابر دعاة الدين الإسلامي، وقد ظل لفترة حجة الإسلام الشهير في مركز الخلافة العباسية، إن الدين الإسلامي هو ما يفصل دنياه عن دنيا الساسانيين، ولكن الدين الإسلامي قضى على الديانة الزرادشتية، كما ظهر على الدين اليهودي والدين المسيحي، وطبعاً الدين الإسلامي هو الدين الخاتم والكمال، ولكن - عند الغزالي - نظام الحكم الإيراني لم يُنسخ بمجىء الإسلام، ليس هذا فحسب، بل اكتمل هذا النظام بالدين الإسلامي الصحيح فصار أفضل صورة للسياسة.

«أما الله تعالى فقد أرسل الرسول ﷺ، فتحولت ديار الكفر ببركته إلى ديار الإسلام والإيمان، وعمر العالم بعدله وشريعته».

ولا نعتقد أن الإسلام قد سلك في السياسة طريقاً آخر سوى طريق ملوك العجم، وقد أفاض «أنوشيروان» في توقيف مؤسسة النظام الشاهنشاهي والملوك الإيرانيين ولا سيما في مظهرهم الطيب، على النحو التالي:

وكان ملك ذلك العصر (عصر ميلاد النبي ﷺ) هو «أنوشيروان» وقد تفوق «أنوشيروان» على جميع الملوك بعدله وسياسته، وقد عاش «أنوشيروان» بعد ميلاد الرسول ﷺ (عامين آخرين)، وقد كان المشغل الشاغل للملوك الذين سبقوه عمارة الدنيا وتحري العدل مع الرعية والإشراف على السياسة، على أن آثار عمرائهم مازالت تشهد عليهم إلى اليوم، وقد بنوا القرى وحفروا القنوات المغطاة، وفجروا الماء من الينابيع التي كانت مختفية وقد عمر «أنوشيروان» كل ذلك بالعدل (٢٢).

يُعد ما قيل عن العدل والتدبير وميل الملوك الإيرانيين إلى التعمير أمراً طبيعياً ومتوقعاً؛ لأن النظام الشاهنشاهي جُبل على هذا، وإذا صدر عن الملك خلاف ذلك كله ينبغي إيقاع اللوم عليه، لأنه عدل عن طريق النظام الشاهنشاهي، ويتحدث الغزالي يوماً عن العدل الذي كان أساساً للنظام الشاهنشاهي الساساني، ويعدّه مبدأً حتى يصل إلى:

وهذا الطريق هو الطريق الذي ظل مُتَّبَعاً حتى عصر «يزدجرد» الأثيم الذي غير طريق الساسانيين وأسلوبهم ونشر الفساد والجور في الأرض^(٢٣).

إذن يُعد نهج الساسانيين وأسلوبهم حسناً ويكتمل هذا النهج بالإسلام، كما يمكن لهذا النهج أن يكون أساساً للنظام السياسي للمسلمين. وتعد محاولة إبراز هذا الطريق وإيجاد بعض المؤيدين له في إطار التعاليم الإسلامية والسيرة النبوية والسنة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين، من الخصائص البارزة لكتاب السياسة وموضع اهتمام بالغ من كاتب كتاب السياسة.

كان «خواجه» و«الغزالي» يعيشان أيضاً في عصر انحطاط خلافة بغداد وضعفها، فضلاً عن هذا، فقد كان النفوذ الأصلي في أفاق الخلافة العباسية في يد الأمراء والملوك الأقوياء والمستبدين، وكانت شرعية الخلافة العباسية ووجودها أيضاً معرضين لخطر عظيم: سواء من خصومهم - من الشيعة والاسيما الإسماعيلية - في الداخل أو في الخارج، حيث الاطماع التوسعية للفاطميين التي كانت تهدد الخلافة في عصر المقتدر؛ فضلاً عن خطر الأندلس التي كانت قد تحررت بعد تأسيس الخلافة الثانية الأموية من نفوذ العباسيين. وذلك على الرغم من سقوطها أسيرة للاضطرابات الناشئة عن حكم ملوك الطوائف وسقوطها في مخالب الحكام «المرابطين» و«الموحدين» الذين لم يكن لهم علاقة بالخلافة العباسية.

كان اليأس من استعادة الخلافة العباسية للقوة والحياة مرة ثانية أمراً نلاحظه في الأعمال السياسية لـ«خواجه» و«الغزالي»؛ وذلك على الرغم من أن هذين الكاتبين المشهورين، اللذين كانا متشددتين المذهب السني، كانا يعضدان الوجود الاسمي للخلافة، في عصر الخصومات الطائفية والمذهبية، حتى يُسبغا على الحكام الذين كانوا

في ذلك الوقت هم الأتراك السلاجقة، صفة الشرعية الدينية في نظر عامة السنيين الذين كانوا يشكلون معظم المجتمع الإسلامي.

كان نفوذ الحاكم في هذا العصر من أهم الأمور التي لفتت نظر «خواجه» الذي كان هو نفسه الوزير الأول (رئيس الوزراء) للملك السلجوقي. ولهذا السبب كان يذكر يوماً الملوك والأمراء من أصحاب النفوذ، ويتحدث عن سيرهم ويحكى عنهم الحكايات حتى يفتق الملك السلجوقي أيضاً خطواتهم، ويذكر «خواجه» الذي كان سنياً متعصباً ولا يحب البيهقيين^(٢٤) الشيعة، حكايات عن «عضد الدولة» بكل إجلال واحترام. وذلك لأنه كان أقوى ملك في أسرة آل بويه، وكانت قوته قد ملأت عين «خواجه» (أعجبته)، تلك القوة التي على الرغم من تلوث عضد الدولة، معها، بآفة المروق عن الدين؛ إلا أنها عندما أصبحت من نصيب الملك السلجوقي، أمكن لهذه القوة حينئذ أن تؤمن السياسة المنشودة لدى خواجه وتمنعها الاستقرار، ويُعدُّ التأمّل في «النفوذ» أمراً له أهميته في «كتاب السياسة» حيث يُعتبر نفوذ الحاكم هو محور النظام السياسي للمجتمع، ولم يكن الغرض من هذا التأمّل هو مناقشة ماهية النفوذ، بل البحث عن طرق ترسيخ هذا النفوذ ودوامه.

كان من الطبيعي أن يمثل أي نوع من الخطر يهدد هذا النفوذ، أمراً له أهميته بالنسبة لكاتب كتاب السياسة. ومما يلفت النظر أن الاضطرابات الداخلية، ولاسيما الصادرة عن الإسماعيلية وصراعاتهم مع الخليفة والأمراء الذين كانوا قد أمسكوا بمقاليد الأمور باسم الخليفة، كانت هي أشد ما يقلق خواجه والغزالي، ولاسيما أن أولهما كان على رأس السياسة وقتئذ. ولم يكن في المجتمع الديني في ذلك العصر من جريرة يمكن أن يتصف بها أعداء الملك ويستحقوا بسببها دق أعناقهم وسحقهم سوى رقة الدين والمروق عنه. فإذا ما قال «خواجه»: «أفضل ما ينبغي للملك الدين الصحيح»^(٢٥)، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: أي دين صحيح يقصد؟

رأى خواجه نظام الملوك في الدين الصحيح

كان «خواجه» شافعي المذهب، ولكن الملك السلجوقي كان حنفي المذهب، ولولم تكن هناك مراعاة لاعتبار نفوذ الملك - وقد كان «خواجه» في مسيس الحاجة لهذا النفوذ

من أجل تحقيق الهدوء والسكينة وقمع المشاعيين - لكان من الجائز أن يقول خواجه علانية إن الدين الصحيح هو المذهب الشافعي فقط! ولكن في حالة استطاعته سحق الشيعة والإسماعيلية - العدو المشترك - بعون الملك الحنفى المذهب، فإن الأمر لم يكن ليكلفه كثيراً إذا اعتبر المذهب الحنفى أيضاً مصداقاً للدين الصحيح، وهو يقول:

في كل الدنيا يوجد مذهبان طيبان وعلى الطريق الصحيح، أحدهما حنفى والآخر شافعى رحمة الله عليهما، فيما عدا ذلك بدع وشبهات^(٢٦).

ويقول في موضع آخر بشأن الوزير اللاتق الذى ينبغى على الملك اختياره: ولكن الوزير ينبغى أن يكون طاهر الدين حسن العقيدة وطاهراً سواء كان حنفى المذهب أو شافعى المذهب^(٢٧).

وعندما يقول «خواجه»: «..... حينما يظهر فى المملكة اضطراب، يظهر الاضطراب فى الدين أيضاً ويظهر فاسدو الدين والفاسدون.....» يمكن جيداً إدراك قصده من فاسدى الدين^(٢٨).

إن «خواجه» ليس هو بالفيلسوف الذى يكتفى بالكليّات، بل هو سياسى عاقل عملى، وينبغى أن يشير إلى المواضع بدقة، ولهذا يخصص خمسة فصول من كتاب «سير الملوك» لتوضيح أحوال سبئى المذهب الذين هم أعداء هذه المملكة والإسلام، وللحديث عن السوابق التاريخية لأصحاب البدع وضعاف الدين وعواقب معتقداتهم وتصرفاتهم:

أراد عبد الله أن يكتب عدة فصول عن خروج الخارجين حتى يعلم الجميع! كيف يشفق هذا العبد على هذه الدولة وأى آمال عقدها على مملكة السلاجقة وعلى ملكهم على وجه الخصوص - وقاد الله هو وأسرته ودولته «من شر حاسد إذا حسد»^(٢٩).

وهكذا يكون محور السياسة فى «كتاب السياسة» هو النفوذ المكتسب بالقوة أو الموروث من السابقين الجبارين، وذلك النفوذ الذى يتجلى فى شخص الملك، الذى يدور كل شيء حول محور إرادته وقراره، ولا إرادة أعلى من إرادته، كما أنه ليس مستولاً أمام أى أحد سوى الله (سبحانه وتعالى) - حيث تحول أعماله بالطبع إلى الآخرة - وعلى الناس التسليم له وطاعته كل الطاعة.

عندما تغلق كل الطرق السلمية

من الطبيعى أنه عندما تغلق كل الطرق فى وجه تحويل النفوذ (الحاكم) وتغييره إلى نفوذ آخر ونظام آخر، وتسد القوة والسلاح، فما من شيء حينئذ يستطيع أن يهدد هذا النفوذ الذى استمد مشروعيته من السيف: سبى السيف، وإذا أغلقت كل طرق الاعتراض المشروع، فلا يبقى من طريق آخر سوى المعارضة بالسيف.

ولما كان خواجه يعرف صورة واحدة فقط من السياسة الرسمية، فمن الطبيعى أن يصل إلى النتيجة التالية:

كان الخارجون العصاة على طول الزمان منذ عصر آدم - عليه السلام - حتى الآن يقومون فى كل دولة يعصيان الملوك والأنبياء - عليهم السلام - وليس هناك أشقى وأسوأ من هؤلاء القوم الذين يقتابون من خلف الجدران رئيس هذه المملكة ويقسدون الدين^(٣٠).

كان النفوذ الحقيقى فى عصر «خواجه» فى يد الملك الحنفى، وكانت مقاليد الأمور السياسية فى يد عقل وزيده الشافعى وذكائه، وكان ما يهدد نفوذ المستبد حينئذ هو خطر ثورات الأقوام والجماعات الغاضبة الذين يسجلون بصفة عامة تحت وصف «الشيعة»:

... فلو أن القدر - والعياذ بالله - أصاب هذه الدولة القاهرة بالضرر، لخرج هؤلاء..... بالانتفاضات والحركات السياسية، وتمردوا على هذه الدولة، ودعوا إلى مذهب الشيعة، ولصارت قوتهم أكثر من قوة «الرافضة» وأتباع المذهب «الحزمى» ولا يبقى شيء من الشر والفساد والقتل والبدع إلا ووقع. إنهم يدعون الإسلام قولاً ولكنهم كفار بالفعل، ويظهرون خلاف ما يبطنون، وقولهم يعاكس عملهم، وليس هناك عدو لدين محمد - عليه الصلاة والسلام - أسوأ منهم، وليس هناك خصم لمملكة الشاه ألد منهم^(٣١).

ويبدأ الحديث فى الفصل الرابع والأربعين من الكتاب بخروج «مزدك» ووصف مذهبه وكيفية مقتله وقومه حتى يتضح السبب الذى جعل «أنوشيروان» مثلاً ومظهراً للعدل والقوة والتدبير، والملك الحقيقى إنما يكون فى الاقتداء بهذا الملك العادل الذى

طبقاً لرواية «خواجه»... «أمر بإلقاء اثني عشر ألف فرد في حفر عميقة بجرم اتباعهم له مزدك، وألقوا في هذه الحفر بحيث استقرت رؤوسهم في قاع حفرة وغطى تراب الحفرة أجسادهم من رؤوسهم حتى نوافجهم، بينما كانت أرجلهم معلقة في الهواء، وكان التراب يهال عليهم وظلوا يركلون بالأقدام حتى صارت أجسادهم عمودية على قاع البئر»^(٣٢). أما «مزدك» نفسه فقد ألقوا به في البئر بحيث كانت رأسه إلى أعلى وقدماه في البئر، ثم هالوا عليه الجص حتى ذبل^(٣٣)». وهو يواصل حديثه عن عصيان «سنياد المجوسى» و«الباطنية» و«الفرامطة» و«أتباع «حزم» وهو يعدُّ ثبات الملك مرهوناً بالذكاء. إزاء خطرهم الداهم، ويشجع الملك على ضرب المتمردين المارقين بيد من حديد.

وعلى الرغم من أن كلام الغزالي عن «الرافضة» و«اليائلة» ليس مسهباً، ولكن بعد أن يعد الدين والملك تامين - جرياً على قول أردشير - ويعد أن يكرر تعبير «خواجه»: إن أفضل ما يلزم للملك هو الدين الصحيح، يضيف قائلاً: لو أن الشاه (الملك):

... سمع أن أحداً في ولايته قد مرق عن الدين، فعليه أن يحضره ويهدده حتى يتوب، أو يعاقبه أو ينفيه من ولايته حتى تكون مملكته طاهرة من أهل الهوى والبدع ويكون الإسلام عزيزاً^(٣٤).

كما أن «الغزالي» ينظر إلى «خواجه» بعين التقدير والاحترام. وكتابه «نصيحة الملوك» متأثر للغاية به سیر الملوك» وكان يحمل نفس مضمونه ومنهجه، ولو كان هناك تفاوت بين الكتابين في الجزئيات، فإنما يكون مرد ذلك أن «خواجه» قد أبدى حين كان متقلداً الوزارة المزيد من العناية بالعمل وضرورياته، كما كان قلقاً إزاء الأخطار القائمة التي كانت تهدد النفوذ، ولكن الغزالي كان من أهل الرأي والفكر ولا سيما أنه كان قد تنحى عن الأعمال الرسمية أثناء تأليفه كتابه، وكان يفكر أكثر في مضمون النظام الملكي وصلاحياته. ولكن إطار الكتابين واحد، وفضلاً عن توحيد الجمل والتعابير في الكثير من المواضع، فإن الغزالي يبدى بوضوح اهتمامه بـ«خواجه» وصحة أفكاره، حيث يقول: إن «خواجه نظام الملك» في «كتاب السياسة» لا يبحث في ضرورة اختيار وزير من قبل الشاه على نحو مستقل، ولا يخص الوزارة بفصل، وإذا ذكر هذا المنصب في كتابه، فإنما يكون ذلك غالباً في معرض توجيه وصية إلى الشاه بمراقبتهم، كما

يبدى اهتمامه بضرورة إحسان الوزراء والوكلاء الآخرين إلى خلق الله، والتحري سراً عن أحوال الوزراء والمعتدين، حتى يديروا الأعمال على وجهها الصحيح^(٣٥).

من الجائز أن خواجه، لأنه كان هو نفسه وزيراً، قد راعى الأدب فتجنب الحديث عن أهمية منصب الوزارة وبورها المميز في الملك والحكم، حتى لا يحمل هذا الأمر على الأناثية، ومن الجائز أن يكون هذا الأمر ناشئاً عن جوهر فكر «خواجه» في السياسة، حيث يعدُّ الملك هو الأصل والمحرك فيها، وما عدا ذلك فروع لنفوذه ومكانته.

وهو لهذا السبب عطف كل اهتمامه على الأصل الذي لو استقام فسوف يستقيم الفرع أيضاً. ولكن «الغزالي» يخصص سياسة الوزارة وسيرة الوزراء بباب من أبواب كتابه، وقد أعد كل الملك في صلاح الوزير: «يجب العلم أن الملك يتم بالوزير الحسن الفاضل العادل صاحب الكفاءة؛ لأنه ما من ملك يستطيع أن يمنح الاستقرار لعصره إلا عن طريق الوزير. والملك الذي لا يلجأ إلى استشارة الوزير يخيب بلا شك»^(٣٦).

ويستشهد على صحة ما ذهب إليه بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وأسلوب أردشير بابكان» في الحكم، ويقول في نهاية هذا الموضوع: من حسن حظ الملك أن يُنعم الله عليه بالوزير الفاضل الصادق المحب، وعن عائشة رضى الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «إذا أراد الله بالأمير خيراً جعل له وزير صدق، إن نسي ذكره وإن ذكر أعانه، وإذا أراد به غير ذلك جعل له وزير سوء، إن نسي لم يذكره وإن ذكر لم يعنه» [رواه أبو داود بإسناد جيد على شرط مسلم. (رياض الصالحين، ص ٢٨٨، ٢٨٩)]^(٣٧).

وكما يرى «الغزالي» أن الملوك الإيرانيين هم أفضل الملوك، فهو يرى أيضاً أن خير من يمثل الوزراء أيضاً هم الوزراء الإيرانيون:

يقول صاحب الكتاب: إن الله تعالى يُظهر قدرته في كل حين وزمان، ويصطفى جماعة يختارهم من عباده مثل السلاطين والوزراء وأكابر العلماء ليُعمّر بهم الدنيا. ومن عجائب الزمان الحديث عن «البرامكة» الذين لم يوجد لهم في الدنيا نظير في الكرم والعطاء، لكثرة ولاياتهم ومواردهم، وبعد انقراضهم فسدت أحوال الوزراء، إلى أن أوجد الله تعالى آل «نظام الملك» لظل بولة السلاجقة وأوصلهم إلى هذه المنزلة والمكانة التي كان عليها الوزراء السابقون وأكثر^(٣٨).

يقول كتاب السياسة: إن النظام السياسي المطلوب هو النظام الشاهنشاهي، وقد ظهر أبرز نموذج له في إيران الساسانية ولاسيما في عهد «أريشير بابكان» و«أنوشيروان». وهو ليس فقط بالنظام المطلوب بل هو أيضاً النظام الطبيعي والمختار للخلق، فقد تقرر هذا النظام من قبل القوة المسيطرة على كل نظام الوجود.

التمغلب والاستبداد لا بدليل عنه!

على الرغم من أنه منذ عصر بني أمية هُجر الأسلوب الذي كان قد مُرس في عصر الخلفاء الراشدين، وظهر الميل إلى السلطنة والملك من الناحية النظرية والناحية العملية. وحلت الدولتان الأموية والعباسية شيئاً فشيئاً محل الخلافة البسيطة الإنسانية الشعبية التي كانت في صدر الإسلام، ولكن تردد فكر المفكر المسلم بين النموذج المشرق في صدر الإسلام، وبين الأسلوب الذي اختاره الخلفاء الأمويون والعباسيون، ثم طريقة حكم الأمراء والحكام المستبدين من بعدهم، وللأسف في النهاية:

صدق الفقهاء مع تدوين لائحة السياسة الشرعية وتنظيمها على ما كان واقعاً في عالم الإسلام، وقد سعوا إلى إثبات رضا المشرع وموافقته، وذلك عن طريق نوع خاص من التفسير والتأويل للدين، واختير «التمغلب» بوجهه الشاهنشاهي، كنظام سياسي لا بدليل عنه.

و طبقاً لنموذجه الساساني، اعتبرت مؤازرته للدين ورعايته للشرعية من الخصائص البارزة لهذا النوع من السياسة وسر بقاءه. والدين الصحيح - الذي كان القاعدة الأصلية للسياسة - ولاسيما في نظر عظيم مثل الغزالي هو الإسلام، والمذهب الصحيح هو مذهب أهل السنة. أما الخطر الذي كان يهدد القوة الراسخة، على ما بها من اضطراب وضعف، من وجهة نظر كاتب كتاب السياسة، وفي العالم الذي أحيط فيه الدولة الإسلامية بالشرك والكفر، ومع الأخذ في الاعتبار تأصل النفوذ المستند إلى القوة، فقد تم تحديده في المروق عن الدين، أي اتباع مذهب غير المذهب الذي اختارته وقبلته الحكومة حينئذ، وكان المقصود به أساساً التشيع.

وهكذا ظهرت الخلافات، وبدلاً من مواجهة الفكر بالفكر والاستناد إلى البرهان من قبل الطرفين، جُردت السيوف من أعمادها وصار السيف هو الحكم النهائي بين

القلوب المحتلة بالعداوة والبغضاء، وأغرق السيف كل التاريخ الإسلامي في بحر من المعارك الضارية الدامية، وأفسخ المجال للتعصب بدلاً من التفاوض القائم على الفكر، ورأى المعارضون أيضاً أن علاج الهمم إنما يكمن في القوة وحدها.

وهذا الأمر من الحتميات الطبيعية للنظم الاستبدادية: لأنه عند استناد الحكومة إلى القوة، فليس أمام المعارضين أيضاً من وسيلة سوى إعداد القوة واستخدامها ضد نفوذ الحاكم. وحينئذ يتحتم موضع الخلاف الحقيقي في الأشخاص والأفراد والشعائر، وليس في جوهر النظم الموجودة. أي الاستبداد. ولهذا السبب أيضاً كان صاحب القوة الأكبر الذي يسيطر على منافسه يستخدم الاستبداد كأهم وسيلة للحكم بل الوسيلة الوحيدة له، ولكن يمكن أن نجد في عصر سلطة الحكومات السنية بعض الاستثناءات في الفقهاء وعلماء السنة الذين لم يزيقوا حقيقة انحرافات الخلافة وانحطاطها وانحراف الحكومات المرتبطة بها. كما نجد أيضاً في عصر سلطة الأسر الشيعية بعض الفقهاء والعلماء الشيعة الذين لم يقتربوا من هذه الحكومات ولم يؤيدوها، ولكن لم يكن سبب معارضة معارضين هو التأمل في جوهر الاستبداد وفي الوسيلة التي يمكن بها الهروب منه، ولم يكن المؤيدون للحكومات المستبدة كلهم ممن يطلبون الدنيا، ومن الذين باعوا أخراهم من أجل دنياهم، بل كان الكثير منهم يبرر بواقعية ما كان يراه صالحاً للأمة، حيث لم يكن لديه علم بصورة أخرى للسياسة سوى الاستبداد.

ومن هنا كان للمنازعات السياسية، جذور كلامية، كما تحول الجانب المنطقي والفكري للاختلاف الكلامي في عصر سيطرة الاستبداد إلى جدال متعصب ومنازعات هوائية، وحل الكره والتعصب محل المنطق.

وكانت المصلحة في رأي كل فرقة تتمثل في تفوق نفوذ التابعين لها وحصولهم على الشرعية، كما تمثلت هذه المصلحة في أن تصبح المظاهر والشعائر المذهبية التي يرتضونها هي صاحبة الغلبة في الميدان في مواجهة المظاهر والشعائر الدينية للمنافس، وكان المتغلب الذي يحقق هذا الهدف هو الضالة المنشودة لتلك الفرقة.

فى نهاية هذا المبحث يجدر بى أن أوضح النقطة التالية:

ما نلقاه حتى الآن عن «الغزالي» فى هذا الفصل يدخل فى القسم الثانى من كتاب نصيحة الملوك، الذى يُعد فى رأى المراء الحقيقية للواقع السياسى السائد، طوال عصر التغلب على مدى عدة قرون، أى الاستبداد الملكى الذى حصل فى العصر الإسلامى على الهوية الدينية والتصديق له بالتواجد على الساحة، ولهذا الكتاب قسم آخر أيضاً، وهو مختلف عما نُقل هنا.

وفى القسم الثانى نرى الغزالي إنساناً واقعياً يتباهى بإيرانيته ويُعدُّ المنهج الإيراني الأسوة الحسنة للحياة المدنية، وهو وإن كان مسلماً إلا أنه مسلم إيراني، وإسلامه لم يتسخ كل جوانب ماضيه، وعلى الرغم من أن الدين القديم قد تُسخ بالدين الجديد، إلا أن هذا الدين الجديد - كما أظهر فقهاء السياسة - قد أيد أسلوب حكم الإيرانيين وسياستهم كأفضل نموذج للسياسة! وقد اكتمل النظام الشاهنشاهى لإيران بالدين الإسلامى!

وبالنظر فى القسم الثانى من «نصيحة الملوك» نجد أن النفوذ السياسى (القائم بالطبع على الاستبداد المبرر) يقع فى بؤرة الاهتمام، كما وجدَّ الدين والمصلحة فيه مكانتهما الخاص فى العلاقة التى تربطهما بالنفوذ. الدين الصحيح هو قوام ثبات الملك وديمومته، ومن مصلحة الحاكم وصاحب النفوذ أن يراعى جانب الناس.

يُعد القسم الثانى من «نصيحة الملوك» من أبرز نماذج كتب السياسة التى تقوم فى تشكيل النظام السياسى للعالم الإسلامى على نموذج النظام الشاهنشاهى الأساسى، والتى تهدف إلى تثبيت مثل هذا الوجه للسياسة وضمان دوامه كأفضل نظام سياسى.

أى: ذلك الوجه من السياسة الذى أُعتبر من مقتضيات الخلق، وقد عدَّ (هذا الوجه) نفوذ الشاه أمراً له جنوره فى المشيئة الإلهية، ذلك الشاه المختار من قبل خالق الدنيا - والذى تؤيد تجربة القوم العقلاء المتحضرين من الإيرانيين فاعليته وصحة شأنه، أى هؤلاء القوم الذين كانوا قد خلقوا الحضارة الكبيرة وأظهروا كفاءتهم للقيادة فى الأرض على مدى عدة قرون.

عموماً، يختلف ما جاء فى هذا القسم من كتاب الغزالي مع جوهر فكره ومعتقداته واتجاهاته فى أعماله الأخرى.

ومع أن الغزالي كان من أهل الفكر والفلسفة، إلا أنه تصدى للفلسفة دفاعاً عن الدين والشريعة، وكان يريد أن يُخضع الفكر أمام الحقيقة السامية للدين. وقد كان هو أيضاً كـ «حجة الإسلام» محور المذهب والشرع عند قطاع كبير من الأمة، وبعد طي فترة عصيبة من الأزمة الروحية، أشاح بوجهه عن الدنيا واقترح نوعاً من الزهد والورع والتقوى كطريق للوصول إلى باطن الحقيقة^(٢٩) - التى تكون الشريعة هى ضامرها - وقد سلك هو نفسه هذا الطريق، وبعد ذلك اعتبر الفقهاء من علماء الدنيا، كما عد علمهم من علوم الظاهر، ولم يغض نظره أبداً عن مراعاة جانب الأدب بالنسبة للفقهاء، الملتزمين بالحق. وقد وجه شديد نقده وشجبه صوب مُدعى العلم ممن يقدعون المغلوطين على أمرهم.

شتان ما بين هذه الشخصية ذات النظرة الواقعية المعنية بشئون المطحونين، وبين الشخصية الأخرى؟

لقد صار اختلاف ظاهر هذا القسم من الكتاب مع أصل عقيدة الغزالي، رجل الشريعة الزاهد، ومع أسلوب حياته الدينية والاجتماعية والروحية، سبباً فى إثارة بعض الشكوك حول انتساب هذا القسم من الكتاب إلى الإمام الغزالي. يقوم الأستاذ المرحوم «هماي» فى مقدمة «نصيحة الملوك» بذكر القرائن التى تدل على عدم اتفاق موضوعات هذا القسم مع معتقدات الغزالي وشخصيته، ولكنه يذكر فى النهاية أنه ليس هناك سند قوى ودليل قاطع على عدم انتساب هذا القسم للغزالي، بل إن كل الشواهد التاريخية تدل على أن القسم الثانى من الكتاب بقلم الغزالي^(٣٠).

وهم يقولون:

«من المسلّم به أنه لم يكد يمر قرن منذ عصر الإمام أبى حامد الغزالي حتى كان كل كتاب «نصيحة الملوك» بقسميه، معروفاً أمام محققى التاريخ والأدب تحت اسم الغزالي كمؤلف له. وقد ترجم إلى اللغة العربية أيضاً تحت اسم «التبر المسبوك»، ومنذ

منتصف القرن السادس الهجري، زمن ترجمته إلى اللغة العربية وحتى اليوم، لم ينسب أحد في أي مصدر، أي قسم من قسمي الكتاب إلى أحد آخر غير الإمام الغزالي، لا قولاً ولا كتابة^(٤١).

عموماً على الرغم من اختلاف موضوعات الكتاب مع شخصية مثالية داعية للإسلام وملتزمة بالشرع مثل شخصية الغزالي، إلا أنه يمكن تبرير هذا الاختلاف على أساس نظريته الواقعية وذكائه، كما يلي:

أولاً: كان الغزالي يائساً من استقرار الحكومة الدينية المطلوبة، وقد دفعه هذا اليأس إلى التسليم بصورة الواقع السياسي والاجتماعي لذلك العصر.

ثانياً: وضع عند المقارنة بين المصالح والمفاسد مبدأ ضرورة تقوية نفوذ مستبد ذلك العصر، الذي على الرغم من أنه كان جباراً ولم يكن حكمه قائماً على أساس من الموازين الصحيحة المطلوبة؛ ولكنه في النهاية ستنو ويسحق إلى الدين الإسلامي في روايته السننية ضد معارضي الإسلام والفرق الإسلامية المعارضة أيضاً. وقد رأى الغزالي الذي كان قلقاً من اشتداد ساعد المذاهب الشيعية، أن الدفاع عن مثل هذه الحكومة واجب خاص.

ثالثاً: كانت نار الفتن قد اشتعلت إلى حد ما في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وكان الغزالي يظن أن نفوذاً كبيراً ومستقراً بمقدوره أن يخمد هذه النار وأن يعيد الطمأنينة والاستقرار إلى المجتمع الإسلامي. أي أن مشكلته الكبرى لم تكن الظلم، بل الفوضى والاضطرابات، واعتبر أن النفوذ هو الأصل في قمع الفتن والاضطرابات. ولا سيما مع الأخذ في الاعتبار أن مثيري الفتن كانوا أحياناً من الشيعة أو الخوارج. حتى لو أدى الأمر إلى وقوع الظلم بسبب هذا النفوذ. وقد تصدى الغزالي - الذي رأى أن أفضل مظهر للقوة قد تمثل في عصر ازدهار السياسة الساسانية - بواقعية لتبرير مثل هذه السياسة والتوفيق بينها وبين الإسلام.

والاحتمال الآخر هو أن «الغزالي» قد فكر في مصلحته الشخصية مع عدم اعتقاده بما قاله، ولكنه بناء على رغبة الملك وتصميمه، فقد حاول أن يكتب الموضوع بما

يتفق مع رغبة الملك وبما يضمن له النجاة من غضبه. نبيذ أن الجزء الأول من الكتاب لاشك أنه للغزالي. وقد جاء نفس موضوعه في «كيمياء السعادة»، ويتفق مضمون الموضوعات في هذا الجزء مع ما جاء في سائر أعماله وبمحور البحث فيه، هو أيضاً شخص الحاكم، وقد قبلت واقعية النفوذ على ما هو عليه كمبدأ، دون أن يبحث في ماهية هذا النفوذ ومشروعيته وأحققيته؛ وذلك لأن الغزالي أيضاً كان ممن يرون أن المجال لا يتسع للمناقشة، حيث كانوا يعدون الواقع السياسي أيضاً مثل سائر الوقائع الوجودية ومثل الكائنات من حيث خروجها عن حيز إرادة الإنسان واختياره، بحيث أن كل ما يمكن أن يصدر عن الإنسان في مواجهته، هو المعرفة به فقط كمصادق وشاهد على القضاء الإلهي، وهو لم ير في عصر سيطرة الاستبداد الأعمى أية فائدة من البحث في شأن الاستبداد.

على أي حال كان ما تحقق على يديه يمثل محاولة لتوجيه نفوذ الحاكم إلى طريق العقل وسبيل الشرع، وكبح جماح الواقع بالتخفيف من حدة سيطرته القهرية بقدر الإمكان.

يخاطب الغزالي في هذا الجزء من الكتاب ملك الشرق (ومن الجائر ملك الشرق والغرب)^(٤٢) ويقصد به على ما يبدو في الصورة الأولى السلطان «سنجر» وفي الصورة الثانية، «ملكشاه» السلجوقي الذي كان ملكاً في هذا العصر. ويبدأ الكلام في هذا الجزء باحتقار الدنيا والنفوذ الدنيوي، ويحذر السلطان من أن يبيع آخرته الفاتدة بدنياه الفانية، ويعد طريق التحرر في قوة الإيمان الذي هو أصل السعادة في رأيه.

بعد ذلك يحصى ويعدد أصول الإيمان والعلم الذي مركزه القلب، ثم يتحدث إجمالاً عن وجود الحق تعالى وقدرته، ويختتم كلامه في هذا القسم بذكر اليوم الآخر وضرورة تذكر مقام الأنبياء ومكانتهم، ولا سيما خاتم الأنبياء ﷺ^(٤٣). ويعد بيان الأصول يحين الدور للحديث عن فروع الإيمان ويشرح العدل في عشرة أقسام ويورد لكل قسم من الأقسام شاهداً أو عدة شواهد من الدين والتاريخ الإسلامي^(٤٤). بعد ذلك، يقول: إن شجرة الإيمان وجذورها إنما تُروى من منبعين للعلم المنبع الأول معرفة الدنيا وعلاقة الإنسان بها، والمنبع الآخر معرفة النفس الأخير وذكر الموت^(٤٥).

والغزالي في هذا الكتاب يقف موقف المعلم الناصح الذي يسعى عن طريق تذكير ذوي النفوذ بعلاقتهم بواقع الحياة وتخفيفهم من النفوذ الإلهي الخالد واليوم الآخر، ويسعى لدفعهم نحو تحرر العدل مع الناس، كما يسعى إلى التخفيف من حدة استبدادهم، وهو ما يستطيع كل زاهد ورع تحرر من الدنيا أن يقوم به، وقد لجأ الغزالي - المتصوف حينئذ - إلى طوس منزوياً، وترك الدنيا لأهلها وللمتمتعين بها، وقصر جهده على تهذيب النفس والرياضة الروحية وتنشئة المريدين الورعين، وكان يسعى إلى التقليل من فرط إقبال الملك والأمير على الدنيا ورغباتهما فيها، متوسلاً بتقديم النصائح.

يُعدُّ الغزالي في هذا القسم من الكتاب متصوفاً أكثر منه عالماً يعلم الظاهر للدين والشريعة، وهو يوضح هذا الأمر جيداً في الأصل (المبدأ) الثاني من أصول العدل، وهو يقول في هذا الأصل إن الملك والحاكم ينبغي أن يتعطشاً دوماً لزيارة علماء الدين والاستماع إلى نصائحهم ومواعظهم، وأن يتجنب دوماً زيارة العلماء المنافقين الانتهازيين لهم، ولكن ما يلفت النظر أنه يختار بعض النماذج من علماء الدين، الذين ينبغي على الملك التوجه إليهم بختارهم عمداً حتى من بين الزهاد والصوفية المشهورين مثل: شقيق البلخي، فضيل بن عياض و... وقد اكتفى في المواضع الأخرى بنقل أحد الموضوعات عن أحد الزهاد أو العظماء^(٤٦).

أحال الغزالي في نفس هذا الكتاب القارئ إلى كتاب «إحياء علوم الدين» لإدراك المزيد من التفاصيل.

يُعدُّ الغزالي في هذا القسم من كتاب «نصيحة الملوك» عالماً دينياً ومسلماً زاهداً نزيهاً، على أن أكبر مسعى له تمثل في حثه الحاكم صاحب النفوذ على تذكر الآخرة والمعاد وقدره الله، فهو يثير فيه الشوق إلى الرفق والعدل وتحقيق ما فيه الخير للناس، ولا يخرج نطاق بحثه عن النطاق الروحي للدين والتاريخ الإسلامي، ولكن نفس هذا القسم، يشهد أيضاً على صحة ما ذهبنا إليه؛ وهو أن مفكرينا السابقين عجزت عقولهم عن التوصل إلى صورة سياسية أخرى غير صورة الاستبداد، وكأنهم كانوا يعدونه المسير المحتمل للإنسان.

مصادر المؤلف وتعليقات المترجم للمبحث الخامس

(١) «عُرف البحث في الأحكام الاعتقادية من الشريعة الإسلامية أو الأصول الدينية الكلية للإسلام باسم «علم الكلام» أو «أصول الدين» أو «الفقه الأكبر» أو «علم التوحيد» أو «علم العقائد الإسلامية» (د. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٩٦م، ص ١٣، المترجم). ويميز أبو نصر الفارابي (ت ٢٣٩هـ) بين هذا العلم وبين الفقه، قائلاً: «صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المجدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها، وهذا ينقسم إلى جزئين أيضاً: جزء في الآراء، وجزء في الأفعال، وهي غير الفقه: لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمةً ويجعلها أصولاً فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى». (إحصاء العلوم لأبي نصر الفارابي، تقديم وشرح وتبويب د. علي بو ملحم بيروت، ١٩٩٦م، الطبعة الأولى، ص ٨٦، ٨٧، المترجم) ويذكر د. علي بو ملحم (في نفس المصدر، ص ٨٦) أن علم الكلام هو عبارة عن «الجدل حول العقائد الدينية ولأسيما أصول الدين كالله وصفاته وأفعاله وخلق العالم، وقد عرفه ابن خلدون بقوله: هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المخرفين في الاعتقادات من مذهب السلف وأهل السنة» (المترجم).

(٢) «الإمامة» هي الرئاسة العامة في أمور الدين والدنيا، وعند المتكلمين هي خلافة رسول الله ﷺ في إقامة الدين وحفظ حوزة الإسلام بحيث يجب أتباعه على كافة الأمة، والجمهور على أن من هو أهل للإمامة ويستحقها هو المجتهد في الأصول والفروع، الشجاع، ذو الرأي، العدل العاقل، البالغ الذكر الحر. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص ٩٨، المترجم). والإمامة أصل في المذهب الشيعي، وتُعد الإمامة، بمعنى خلافة الرسول ﷺ من القضايا التي أثارت الخلاف الشديد بين المسلمين فيما يتعلق بالمسائل الدينية؛ لما لها من جانب سياسي. (لغت نامه دهخدا) جلد دوم - ١٣٧٢هـ - ش - تهران، ص ٢٨٣، المترجم).

(٣) الحروب الصليبية: حملات عسكرية قام بها مسيحيو الغرب في القرون الوسطى للاستيلاء على الأراضي المقدسة ١٠٩٦ - ١٢٩١. تُقسم إلى ٨ حملات، انتهت بانتصار المماليك وطرده الصليبيين. (المنجد في اللغة والأعلام، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٤٨، المترجم).

(٤) «الطاهريون»: هم إحدى الأسر الإيرانية التي أسست استقلال إيران بعد الفتح العربي لها، وقد حكمت دولتهم الإيرانية من عام ٢٠٥ حتى عام ٢٥٩ في خراسان، وكان مؤسس

هذه الدولة هو طاهر بن الحسين الملقب بـ «نبي اليمتين». (لغت نامه دهخدا، جلدنهم، بهار ۱۳۷۲، ص ۱۸، المترجم) - «الصفاريون» أو آل التليث: اسم سلسلة من ملوك إيران حكمت القسم الشرقي من إيران، حوالي نصف قرن، ويأتي يعقوب بن التليث على رأس هذه الأسرة (نفس المصدر - المترجم) «السامانيون» اسم مجموعة من السلاطين الإيرانيين الذين حكموا في خراسان وما وراء النهر وكرمان وجرجان والري وطبرستان حتى حدود إصفهان، وبلغت مدة حكمهم ۱۰۲ عام وعشرة أيام (نفس المصدر، المترجم) - بدأ حكم الغزنويين في أواخر عهد السامانيين، وعلى إثر سيطرة الغلمان الأتراك على مقاليد الحكم وظهر الخلافات بين الأمراء والوزراء وصفر سن الملوك وممارسات «آل بويه» في خراسان، فلت زمام الحكم من أيدي السامانيين، وقام «آل تجين» أحد غلمان السامانيين بتشكيل هذه الحكومة في غزنة عام ۳۵۱ هـ. ق... إلخ، (انظر، نفس المصدر، المترجم).

(۵) در آمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، سید جواد طباطبائی، دفتر مطالعات سیاسی، سال ۱۳۶۷، ص ۲.

(۶) سیر الملوك، خواجه نظام آنلك، به اهتمام هيوبرت دارك، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، سال ۱۳۵۵، فصل أول، ص ۱۱۱.

(۷) نفس المصدر، ص ۱۱-۱۲.

(۸) تجارب الأمم، ترجمة فارسي، ج ۱، ص ۱۱۴.

(۹) نامه نثر به كنش نسب، به تصحيح مجتبی مينوي، شركت سهامی انتشارات خوارزمي، چاپ دوم، سال ۱۳۵۶، ديپاجة، ص ۱۸، ۱۹، ۲۶.

(۱۰) سیر الملوك، ص ۱۵.

(۱۱) نفس المصدر، ص ۳.

(۱۲) نفس الموضوع من نفس المصدر.

(۱۳) نفس الموضوع من نفس المصدر.

(۱۴) نصيحة الملوك، ص ۸۲.

(۱۵) نفس المصدر، ص ۸۴-۸۹.

(۱۶) نفس المصدر، ص ۹۶.

(۱۷) نفس الموضوع من نفس المصدر.

(۱۸) نامه تنسر، ص ۲.

(۱۹) تجارب الأمم، ترجمة فارسي، ص ۱۱۶.

(۲۰) سیر الملوك، ص ۸۰.

(۲۱) نصيحة الملوك، ص ۱۰۶.

(۲۲) نصيحة الملوك، ص ۹۸-۹۹.

(۲۳) نفس المصدر، ص ۱۶۹.

(۲۴) آل بويه: أسرة إيرانية العنصر عرفت بالديلمية، حكمت هذه الأسرة من عام ۳۲۰ حتى عام ۴۴۸ هـ في جنوب إيران وفي العراق. إن مؤسس هذه الدولة هم على عماد الدولة من أمراء «مرداويج بن زيار» و«حسن ركن الدولة» و«أحمد معز الدولة» من أبناء «اليويهيين الديلمية». (لغت نامه دهخدا، جلد أول، پاتيز ۱۳۷۲، ص ۱۴۰، المترجم).

(۲۵) سیر الملوك، ص ۸۰.

(۲۶) نفس المصدر، ص ۱۲۹.

(۲۷) نفس المصدر، ص ۲۴۳.

(۲۸) نفس المصدر، ص ۸۰.

(۲۹) نفس المصدر، ص ۲۵۴.

(۳۰) نفس الموضوع من نفس المصدر.

(۳۱) نفس المصدر، ص ۲۵۴-۲۵۵.

(۳۲) نفس المصدر، ص ۲۷۶-۲۷۷.

(۳۳) نفس المصدر، ص ۲۷۷.

ظهر «مزدك» في عهد الملك الفارسي الساساني «قباد بن فيروز أبي أنوشيروان العادل». وقد ادعى النبوة وأباح شيوخ المال والنساء بين الناس، ومن الجائز أنه أول (أو من أوائل) من دعوا إلى الشيوعية في تاريخ البشرية، وقد اعتنق الملك في البداية دعوته، كما استجاب له الكثير من الناس، حتى أصبحوا خطراً يهدد إيران، في حالة رجوع الملك عن استجابته لهذه الدعوة. أما «أنوشيروان» (ابن الملك) فكان رافضاً لهذه الدعوة حتى أنه أرسل في طلب مويذ من فارس؛ ليوضح له بطلان دعوة مزدك وكذب نبوته.

ومما لفت نظرنا في الحديث الذي وجهه المويذ الفارسي إلى الملك، أن هذا المويذ قد أخبر الملك بصفات النبي الحق من خلال معرفته بعلم الهيئة والنجوم، وكانت هذه الصفات تشير إلى سيدنا رسول الله ﷺ، يقول المويذ للملك: أيها الملك لقد تورط مزدك هذا في الخطأ، وهو يدري من علم النجوم شيئاً يسيراً، غير أن أحكامه جاءت خاطئة، فتمة دليل على أن رجلاً يظهر ويقول أنه نبي ويأتي بكتاب ويظهر العديد من المعجزات ويدعو الناس إلى عبادة الله بدين حنيف يُبطل به المجوسية وكل الأديان الأخرى، ويدعو إلى الجنة ويخوف بالنار ويوعده، ويرعى الحرمات وصيانة أموال الناس بحكم الشريعة، ويوالي جبريل ويهدم بيوت النار ومعابد الأوثان، وينتشر دينه في أرجاء الأرض جميعاً، ويبقى إلى يوم القيامة، وتشهد السماوات بنبوته. ولقد تمنى مزدك أن يكون ذلك الرجل، وذلك النبي لن يكون أعجمياً ومزدك أعجمي، وذلك النبي ينهى الناس عن عبادة النار وينكر «زرادشت». ومزدك مازال يقتدي بزرادشت ويأمر الناس بعبادة النار. وذلك النبي لن يأذن لرجل في أن يقرب امرأة رجل آخر، ولا أن يأخذ حبة من مال غيره بالباطل، ويأمر بقطع اليد في درهم واحد بغير حق، ومزدك يبيع أموال الناس وتساعهم، وذلك النبي

ينزل عليه الوحي من السماء ويتلقى الكلمات عن جبريل، وهذا (مزدك) يتلقى عن النار؛ فلا أصل للذهب». (انظر: سياست نامه: خواجه نظام الملوك، بتصحيح عباس إقبال - چاپخانه مجلس ١٣٢٠، ص ٢٢٥-٢٧٥).
انظر أيضاً: نفس المصدر الترجمة العربية للدكتور السيد محمد العزاوي، القاهرة ١٩٧٥م، ص ٢٤١، ٢٤٢.
وانتهى الأمر بأن أمر «أنوشيروان» - بالاتفاق مع أبيه - ثلاثمائة رجل معهم فؤوسهم أن يحفروا في إحدى الساحات اثنتي عشرة ألف حفرة (بقدر عدد أتباع مزدك)، ثم سلّح أربعمائة فارس وأمرهم بشعيرة كل من يبعثهم له من الرجال (أتباع مزدك) وجعل هامة الرجل منهم في الحفرة حتى خاصرته وجعل ساقيه في الهواء ثم أمر بإهالة التراب عليه... وقد تم ذلك بالفعل... إلخ.
وقد قسم «أنوشيروان» أموال أتباع مزدك على الفقراء والمساكين. انظر: يوزف ويسهوفر: إيران باستان، ترجمة مرتضى ثاقب فر، چاپ دوم ١٣٧٧، تهران، ص ٢١٥، (المترجم). انظر أيضاً: مرتضى مطهرى: خدمات متقابل إسلام وإيران، چاپ بیست و ششم ١٣٧٧، تهران، ص ١٤٨، المترجم.

(٣٤) نصيحة الملوك، ص ١٠٦.

(٣٥) سير الملوك، ص ٣٠-٣١.

(٣٦) نصيحة الملوك، ص ١٧٥.

(٣٧) كان ملوك إيران يقولون على الدوام إن الوزير هو من يُنظم أمورنا، وهو لساننا الذي نتحدث به، وهو آلة الحرب التي تقضى بها على أعدائنا. الوزير جامع للعلوم وينبغي أن يكون موسوعة علمية وخزانة للحكايات والقصص والخبرات، بحيث يكون مستعداً للإجابة على الاستفسارات التي تُعن الملوك.

(كلمان هوار: إيران وتمدن إيرانى: ترجمة حسن أنوشه، تهران ١٣٧٥، ص ١٦٥، المترجم).
وقد جاء في «باب حث السلطان والقاضى وغيرهما من ولاة الأمور على اتخاذ وزير صالح وتحذيرهم من قرناء السوء والقبول منهم»:

قال الله تعالى: ﴿الْأَهْلَاءُ يُؤْمِنُ بِهِمْ لِبَعْضِ عَمَلِهِمْ﴾ [سورة الزخرف - آية ٦٧].

نفس المصدر، ص ١٨٢.

فيما يتعلق بتأثر الخلفاء العباسيين بالنظام الشاهنشاهى وأخذهم عنهم يمكن القول: كان منصب «الوزير الأعظم» الذى كان لدى العباسيين يمثل تقليداً لنظيره عند الساسانيين.

(كلمان هوار: إيران وتمدن إيرانى، ترجمة حسن أنوشه، تهران ١٣٧٥، ص ١٦٥، المترجم).

(٣٨) نفس المصدر، ص ١٨٢-١٨٤.

(٣٩) جاء عن الغزالي ما يلى:

«وأراء الإمام الغزالي (١٠٥٩-١١١١م) بالغة الأهمية، فهو الصوفى - الفيلسوف العظيم من بين صوفية المسلمين - وهو فيما يبدو لى فيلسوف أكثر منه متصوفاً»
(ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم / أ. د. إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة ١٩٩٩م، ص ٢٨١، المترجم).

(٤٠) نفس المصدر، مقدمة، ص ٨٢.

(٤١) نفس المصدر، ص ٨٢-٨٣.

(٤٢) نفس المصدر، ص ١.

(٤٣) نفس المصدر، ص ٥-١٢.

(٤٤) نفس المصدر، ص ١٢-٥١.

(٤٥) نفس المصدر، ص ٥٤-٧٩.

(٤٦) نفس المصدر، ص ٢٧-٣٦.

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الخامس(*)

ويورد البحث فيه تحت العنوان الجانبي «خواجه نظام الملك والغزالي» حول العديد من النقاط نعرض لها فيما يلي:

- يوفاء الفارابي، اتجه التأمل الفلسفي إلى الأفول، ومال التعقل الفلسفي إلى الفلسفة النظرية، في فكر قلة من الرجال، ونسيت الحكمة العملية إلى حد ما، زادت البحوث الكلامية في أمر الإمامة على أثر الأزمة التي عمت أرجاء واسعة من الأرض تحت سلطة الإسلام، وفي صورة صراعات مستمرة من أجل النفوذ، وتحولت هذه البيئة إلى بيئة غير آمنة.

- كان الدين هو محور الفكر والحياة في هذا العصر.

- كان قلق أصحاب النفوذ في هذا العصر من خطر غير المسلمين الخارجى أقل من قلقهم من الخطر الذي كان يهددهم من داخل العالم الإسلامى.

- قضى الاستبداد المتفشى في عالم الإسلام منذ عصر الأمويين، على مجال التفكير في شأن السياسة، ولهذا السبب أغلق طريق مؤسس الفلسفة الإسلامية في ساحة الفكر السياسى على نحو سريع للغاية، وبالتالي تجنب المتأملون والمفكرون النظر في السياسة، بل واعتبر بعضهم أن النظر في أمور الدنيا من الأشياء المنبوذة، وثمة آخرون قاموا بتبرير الواقع الموجود ودفعه نحو النموذج محل اهتمامهم، وهو النظام الشاهنشاهى بدلاً من التصدى لشرح ماهية السياسة.

- يرى الكاتب أن الاستبداد الذى حمى نفسه بصبغة دينية يمثل أبرز ظاهرة مريرة في عالم الإسلام.

- في نزوة هذه الأزمة يود أول كتاب في السياسة «سياسة نامه» في عالم الإسلام.

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعي.

- محور النظام وأساس المجتمع في كتب السياسة هو النفوذ المصحوب بالقوة.

- لا ينبغي أن ننسى علماء الدين الذين لم يخضعوا للحكام الجبارين.

- الماوردي فتح الطريق لمن اعتبروا القوة والدين والقهر المؤدى إلى الانتصار أساساً لمشروعية النفوذ، وعدوا طاعة صاحب مثل هذا النفوذ من طاعة الله ورسوله ﷺ.

- دوت كتب السياسة بعد أن تم تبرير النفوذ المتسلط من وجهة نظر الفقه والشريعة، ومن ناحية أخرى اتخذت خطوات من أجل إبراز النظام الشاهنشاهى الأساسى بصفته القدوة الحسنة للحكومة المنشودة.

- كُتِبَت السياسة من المسلمين يقعون تحت تأثير الرؤية السياسية للإيرانيين قبل الإسلام، وكان أهم مصدر لديهم هو كتاب النصيحة لـ «أردشير بابكان» مؤسس الأسرة الساسانية.

- يحاول الغزالي في كتابه نصيحة الملوك أن يصيغ السيرة السياسية الإيرانية والنظام الشاهنشاهى الإيرانى بالصيغة الإسلامية.

- يرى الغزالي أنه يجب طاعة الملك حتى لو كان ظالماً لأن.. ولكن العدل أساس الملك!!!

- الملك في كتاب السياسة مسئول، ولكن ليس أمام الناس بل أمام الله.

- «نظام الملك الطوسى» هو رائد كتاب السياسة في العالم الإسلامى الذين وفقوا بين نظرية سياسة النظام الشاهنشاهى الإيرانى والرؤية التى اتفقت مع الساحة الإسلامية للمجتمع.

- الغزالي يعود بجذور النظام الشاهنشاهى للإيرانيين إلى بداية التاريخ.

- الاضطرابات الداخلية كانت أشد ما يقلق «خواجه» والغزالي، ولاسيما أن أولهما كان على رأس السياسة، وكان من الطبيعى أن يكون أى نوع من الخطر يهدد نفوذ الحاكم أمراً له أهميته.

- تردد فكر المفكر المسلم بين أسلوب الحكم المشرق الذى مورس في صدر الإسلام من ناحية، وبين الأسلوب الذى اختاره الخلفاء الأمويين والعباسيون (حيث

مالوا إلى السلطنة والحكم) من ناحية أخرى، ثم طريق حكم الأمراء والحكام المستبدين من بعدهم.

- في القسم الثاني من الكتاب، نرى الغزالي إنساناً واقعياً يتجاسى بإيرانيته، ويعد المنهج الإيراني الأسوة الحسنة للحياة المدنية، وإن كان مسلماً، إلا أنه مسلم إيراني، وإسلامه لم ينسخ كل جوانب ماضيه، وعلى الرغم من أن الدين القديم قد نسخ بالدين الجديد، إلا أن هذا الدين الجديد قد أيد أسلوب حكم الإيرانيين وسياساتهم كأفضل نموذج للسياسة!

- اختلاف ظاهر القسم الثاني من كتاب «نصيحة الملوك» مع أصل عقيدة الغزالي رجل الشريعة الزاهد ومع أسلوب حياته الدينية والاجتماعية والروحية.

- مشكلة الغزالي الكبرى لم تكن هي الظلم بل الفوضى، وهو يبيع وقوع بعض الظلم في مقابل إخماد نار الفتن على يد النفوذ القوي.

- ما تحقق على يد الغزالي كان يمثل محاولة لتوجيه نفوذ الحاكم إلى طريق العقل وسبيل الشرع، وكبح جماح الواقع بالتخفيف من حدة سيطرة القهر بقدر الإمكان.

- يعد الغزالي طريق التحرر في قوة الإيمان الذي هو أصل السعادة في رأيه.

- الغزالي في كتاب «نصيحة الملوك» يقف موقف المعلم الناصح الذي يسعى عن طريق تذكير نوى النفوذ بعلاقتهم بواقع الحياة وتخويفهم من النفوذ الإلهي الخالد واليوم الآخر. ويسعى للتخفيف من حدة استبدادهم.

* * *

المبحث السادس

الهروب من قدر السياسة إلى تديير العقل

ابن باجه (المتوفى ٥٣٣ هـ.ق)

تميزت السياسة في جميع أنحاء العالم الإسلامي بمناهية واحدة على الرغم من الاختلافات الظاهرة والخصومات والصراعات المستمرة بين السياسيين ونوى النفوذ، وكان الفكر السياسي متناسلاً مع الواقع السياسي، كما كان الأمر المشترك بين أكثر من فكروا في أمر السياسة، بشكل أو بآخر (فيما عدا الفارابي) هو قبول السياسات الموجودة كواقع تخرج حتميته عن إرادة الإنسان ومشيبته، حيث ربطت اليد العليا كل شيء بإرادة النفوذ المسلط على العصر.

لم يكن رد الفعل واحداً لدى أهل الفكر والتأمل إزاء هذا التفكير؛ إذ تصدى بعضهم لتطهير الواقع وتوجيهه، كما تخلى بعضهم عن واجب العمل السياسي في كل صوره وأشكاله برفض موضوع السياسة، أي الدنيا، والبعض الآخر أيضاً عهدَ بأمر السياسة إلى السياسيين منصرفاً إلى التعمق في الميتافيزيقية العقلية (على الرغم من أن بعضهم قد لوث بالمارسات السياسية لعصره بوضع حدود عملية بين النظرية والتطبيق) وحصر الفلسفة العملية في الأخلاق الفردية. وفي الواقع تجنبت المجموعتان الأخيرتان التأمل في أمر السياسة، وتميز الفكر السياسي لديهم بالنظرة الواقعية، حيث تصدوا بنظرة سلبية لتبرير السياسة الجارية أو تعديلها - في أحسب الحدود - في بعض الأحيان. وبالطبع يخرج تناول أفكارهم جميعاً، وهم الذين كانت لهم أفكارهم وأعمالهم بشكل ما في السياسة، عن المقال الضيق لبحثنا. وليس غرضنا جمع تاريخ الفكر السياسي للمسلمين، فضلاً عن أن جولتنا سوف تحقق النتيجة المرجوة دون التعرض لكل الأعمال السياسية وفكر أصحابها؛ لأن هدفنا هو العثور على الأنواع الأصلية للفكر السياسي للمسلمين وتوضيحها (بعد عهد خلافة الراشدين حتى بداية

التاريخ المعاصر) وقد اكتفى في هذا الموضوع بذكر أبرز ممثلي كل نوع من أنواع الفكر. وقد تجنبنا تناول أعمال مقلدي المقالات السياسية من السابقين، حيث لم تتميز أعمالهم إلا بالتكرار الملل، وتَمَثَّل أكثر ما وصلوا إليه من إبداع في التقاط الآراء الوسطية والتصرف في الجزئيات أحياناً، والرأي عندي أن الوضع السياسي والفكر السياسي في شرق العالم الإسلامي وغربه كانا على وتيرة واحدة إلى حد ما.

يتعلق ما تم توضيحه حتى الآن بالقسمين: الأوسط، والشرقي من العالم الإسلامي القديم؛ ولكن لا تفوتنا الإشارة إلى تألق صورة الحضارة الإسلامية في الغرب أيضاً. فنجد - على سبيل المثال - في مجال الفكر الاجتماعي والسياسي عظيمًا مثل ابن خلدون، الذي لم يكن بلا نظير في الغرب فقط، بل في كل تاريخ الفكر الإسلامي.

وتنتهي بحثنا الحالي بالإشارة إلى الفكر السياسي لاثنتين من مشاهير الغرب الإسلامي في ساحة العلم والفكر، وينبغي اعتبار هذه الجولة هي الخطوة الأولى في الوادي الوعر للفكر السياسي للمسلمين، ولو أسفرت هذه المحاولات المتواضعة عن فتح الطريق أمام المتأملين والمفكرين في ساحة الفكر السياسي لهذه الناحية من العالم، لكان في ذلك ما يرضى صاحب هذا العمل.

قيل سابقاً: إنه بعد الفارابي، تاه الفكر الفلسفي في وادٍ فسيح غامض مليء بالأسرار الميتافيزيقية العقلية والمعنوية، وخرجت الفلسفة المدنية والفكر السياسي - عملياً - من ساحة تأمل الفلاسفة المسلمين، و«ابن باجة» هو الفيلسوف الذي يبين وشرح بعقل وذكاء - في عصر امتناع التأمل الفلسفي في السياسة، واليأس من تغير ماهية سياسة المستقبل - طريق الخلاص من الفلسفة العملية والتوغل في الفلسفة النظرية والفرق في الميتافيزيقية العقلية التي تُعد من الخصائص المميزة في مسيرة الفلسفة في العالم الإسلامي. بعبارة أخرى يمكن العثور في رأي «ابن باجة» على شرح للطريق الذي طواه عظماء الفلسفة الإسلامية فضلاً عن المشائين والإشراقيين وفي النهاية الحكمة المتعالية.

توفي «ابن باجة»، أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ التجيبي، الفيلسوف العالم السياسي الأندلسي عام ٥٢٢ هـ في مدينة «فاس» بمراكش. وقد ولد في سرقسطة (ساراجوزا) وليس لدينا خبر واضح عن تاريخ ميلاده، روى «ابن أصيبعة» أنه مات في

شبابه. ومن المحتمل أن يكون قد ولد في حوالي عام ٤٧٨، أي أنه كان معاصراً لنهاية عصر أبي عامر يوسف بن أحمد الأول ابن هود الملقب «بالمؤتمن» الذي كان من ملوك الطوائف في الأندلس. كما كان معاصراً لموته، شهد «ابن باجة» في حياته عصر الاضطراب السياسي للأندلس بعد تفكك الخلافة الأموية، أي أنه عاش في عهد سيادة ملوك الطوائف^(١).

وكما أشير سابقاً فإن «عبدالرحمن بن معاوية بن هشام» الأموي قد دخل الأندلس عام ١٢٨ هـ وأسس الخلافة الأموية الثانية بعد هزيمة «يوسف قهري» والي العباسيين في الأندلس، وقد انتهت خلافة الأمويين في الأندلس عام ٤٢٧ هـ. بموت هشام الملقب المعتمد بالله، وتولى حكم هذه البلاد بعد ذلك ملوك الطوائف^(٢) في هذه الأثناء كان «المرابطون» يحكمون في شمال أفريقيا، وقد اقتصر «يوسف بن تاشفين» أشهر ملوك هذه الأسرة ومؤسس مدينة مراكش على جيوش «الفونس» السادس ملك «الأراجونيين» الذي كان قد اقترب من «سرقسطة»، وذلك عندما زحف (تاشفين) بجيوشه على الأندلس التي كانت محلاً لهجوم المسيحيين، وقضى على ملوك الطوائف حوالي عام ٤٨٩، ولكنه عهد «بسرقسطة» إلى أبي جعفر أحمد الثاني الملقب «بالمستعين بالله بن أبي عامر يوسف أحمد» حيث كانت حائلًا بينه وبين أراضي المسيحيين. قُتل «المستعين» عام ٥٠٣ في قتاله ضد المسيحيين، وخلفه على العرش ابنه أبو مروان عبدالملك بن أحمد الملقب به «عماد الدولة».

واجه «عماد الدولة» - الذي كان قد عين الجنود المسيحيين في جيشه - ثورة داخلية. وأرسل «علي بن يوسف تاشفين» (المتوفى عام ٥٢٧) الذي كان قد خلف أباه على العرش «محمد بن الحاج» على رأس جيش إلى سرقسطة، ولأد عماد الدولة منه بالفرار، واحتُمت في قلعة «روطة» القوية، وظل بها حتى نهاية عمره عام ٥٢٤. وبعد «ابن الحاج»، صار «ابن تغلويت» (زوج أخت علي بن يوسف تاشفين) حاكماً على سرقسطة وبسط هيمنة المرابطين على هذه المنطقة تسع سنوات^(٣).

عين «ابن تغلويت»، «ابن باجة» وزيراً له، وعندما أرسله إلى «عماد الدولة» في القلعة، قبض عليه الأخير وأودعه السجن، ولكن بعد تحرره لم يعد إلى «سرقسطة» بل توجه إلى بلنسية (فالنسيا) وسرعان ما سقطت «سرقسطة» في أيدي المسيحيين.

غادر ابن باجه «بلنسية» إلى «المغرب»، ولكنه أثناء سفره وصل إلى مدينة «شاطبه» التي كان يحكمها حينئذ «أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن تاشفين». ومن الجائز أن «ابن باجه» قد ألقى في السجن بسبب اعتراض أهل الشرع على أفكاره الفلسفية، ولكن أطلق سراحه بعد فترة، ويقال إنه تقلد منصب الوزارة أيضاً لدى «يحيى بن أبي بكر بن يوسف تاشفين المرابطي» حتى توفي في رمضان ٥٣٢ هـ. ق. في مدينة فاس. ومن المعروف أنه قُتل بالسم^(٤). ويتضح هذا الأمر في بيتين من الشعر نظمهما «ابن الإمام» من تلامذة ابن باجه في موت أستاذه، حيث قال مرتجلاً:

يا حضرة الملك ما أشهاك لي وطناً

لولا ضروب بلاء فيك مصبوب

ماء زماع وجوكله كسبر

وأكلة من بذجان ابن مصبوب

«ابن معقوب» هو خادم «أبي العلاء بن زهر الطبيب الصقلي»، الذي كان من أعداء ابن باجه، ومن المحتمل أن «ابن زهر» قد حرض خادمه على أن يقتل «ابن باجه» بالباذنجان المسمم.

كان هناك أيضاً من عارض بشدة «ابن باجه» ومعتقداته وأفكاره، يمكن أن نذكر من بينهم: «الفتح بن خاقان» الذي وجه إليه اللوم والنقد في كتابي «قلائد العقبان» و«المطمح» وانتقده نقداً شديداً ووصفه بالزندقة والإلحاد وإنكار المعاد^(٥).

على أي حال لم تهدأ فتاة الثورات والصراعات والمذابح والاستبداد أيضاً في شمال أفريقيا والأندلس في ذلك العصر، بحيث لم تكن أقل مما هي عليه في وسط العالم الإسلامي وشرقه. على سبيل المثال: دب الضعف في الدولة الفاطمية - التي وصلت في عصر العزيز إلى أوج عظمتها - بموته عام ٣٦٨ قبل أن يولد «ابن باجه»، واستمر هذا الضعف والاضطرابات التي نشأت عنه حتى عام ٥٥٧ هـ. ق. حيث أعلن «صلاح الدين الأيوبي» نهاية الخلافة الفاطمية، وضاعفت الحروب الصليبية أيضاً من حدة المشكلة، كما ضاعفت من قلق الناس وبأسهم واضطراب الأوضاع. في مثل هذه الظروف وفي تلك الساحة عاش ابن باجه وأعرب عن أفكاره.

لقد اعتبر «ابن باجه» أول فيلسوف في الأندلس فتح الطريق أمام عظماء مثل «ابن طفيل» و«ابن رشد» و«ابن خلدون»^(٦).

لقد خشي (عمل لها حواش) هذا العالم كتابات أرسطو، والفارابي، وبقيت لـ أيضاً بعض الأعمال، من أهمها عمله الذي لم يكتمل «تدبير المتوحد». إنه بمثابة أرسطو الذي كان يفكر في رواق الفلسفة المشائية، وهو لا يخفى في كتاب «تدبير المتوحد» تأثره بكتب أرسطو، من ذلك: «أخلاق نيكوماخوس»، وذلك على الرغم من أنه يميل في السياسة - شأنه شأن الفارابي - أكثر، إلى أفلاطون الذي استند «ابن باجه» عدة مرات إلى أفكاره، كما في استناده إلى كتاب أفلاطون في موضوع السياسة الذي يسميه (أفلاطون) السياسة المدنية. ويؤيد عمله العظيم «تدبير المتوحد» ما ذهبنا إليه.

الاعتزال: سم نافع

«تدبير المتوحد» هو عمل الفيلسوف الذي يعد السياسة أصلاً من الأصول ويعد الإنسان مدنياً بالطبع، وحتى حين يقترح بعد ذلك على «المتوحد» اعتزال^(٧) بعض المدن الفاسدة وأهلها، أو مغادرتها، فهو يؤكد في نفس الوقت على الطبع المدني للإنسان. وهو يعد «الاعتزال» أمراً غير مقبول في ذاته، ولكنه يعتقد أنه ممن الممكن أن يكون أيضاً أمراً طيباً في ظل الظروف السيئة، شأنه في ذلك شأن الخير والحم اللذين هما من الأطعمة المفيدة، والترياق والحنظل اللذين هما من السموم في الحالات الطبيعية، ولكن إذا ابتلى الجسد بحالات غير طبيعية يصبح الترياق والحنظل نافعين، بينما تعد الأطعمة الطبيعية مؤذية، وهو يقارن حالة البدن الطبيعية والمرضية بحالة المدينة^(٨)، وهو يعرف «التدبير» في بداية الكتاب كما يلي:

التدبير في اللغة العربية كلمة لها معان كثيرة أحصاها علماء اللغة، وأشهر معنى لهذه الكلمة - إجمالاً - هو تنظيم الأعمال في اتجاه الهدف المنشود^(٩).

يقوم بعد ذلك ببيان التقسيمات المختلفة التي من الممكن أن تتناول التدبير بمعناه العام، ويتوصل إلى أن: التدبير بمعناه الخاص هو تدبير المدن (السياسة) وهو أشرف أنواع التدابير الإنسانية^(١٠).

ويضيف قائلًا:

لقد بين أفلاطون أمر تدبير المدن في السياسة المدنية، ووضح معناه الصحيح والمكان الذى ينطلق منه إلى السياسة^(١١).

و«ابن باجه» متأثر بالواقع السيئ المسيطر على جميع أنحاء العالم الإسلامى ومن ضمنه الأندلس والمغرب، وهو يأتس أيضاً من تغييره، ليس هذا فحسب بل يعد أيضاً تحقق المدينة الحسنة أمراً غير ممكن.

ولذا نراه يصرف همه لتوضيح واجب الإنسان الذى اضطر إلى العيش فى المدينة الفاسدة ولا سبيل أمامه للوصول إلى النظام الصالح، بينما يريد أن يكون إنساناً فاضلاً صالحاً. كان «ابن باجه» يعدُّ بحثاً فلسفياً وافيًا عن السياسة وصورتها الفاضلة، رأى فيه أن الإنسان الفاضل هو من كان «متوحداً» وحسب؛ لأنه يعيش فى مجتمع يسيطر عليه الفساد والقبح ولا يجد طريقاً إلى الخروج من هذا الوضع السيئ. يتصور «ابن باجه» أن التدبير بُغية إيجاد المدينة الفاضلة أمراً لا طائل منه بحكم القدر، ولا بد من صرف كل همته للإرشاد عن التدبير الذى لا بد من استخدامه من قبل الفرد الذى حكم عليه بالحياة داخل النظام الفاسد، بُغية النجاة بنفسه على الأقل، وهو يعبر عن حزنه لما أصاب الواقع حينئذ من سوء، كما يعبر عن يأسه من تغييره باللجوء إلى التخيل المفرط.

ويثبت «ابن باجه» أربع مدن منحرفة فى مقابل ما يسميه بالمدينة الكاملة، أو مدينة الإمامية كما يسميها أحياناً، وتلك المدن المنحرفة فى أغلب الظن هى نفس المدن الأربع غير الفاضلة عند الفارابى، أى المدن الجاهلة والفاسقة والمنحيدة والضالة، وهو يقول:

... فيما عدا ما رواه أبو نصر (الفارابى) بشأن المجتمع الفارسى القديم، فإن ما يوجد فى زماننا (من النظم السياسية) ومعظم ما عرفناه من الماضى، يتكون جميعه من خمس مدن (إحداها حسنة وأربع سيئة) والغلبة فيهما لخصائص المدن السيئة^(١٢).

وبناء على هذا فإن كل المجتمعات البشرية التى شاهدها «ابن باجه» وسمع عنها كانت كلها نظماً سياسية منحرفة، ولو صح كلام الفارابى الذى أشار إليه، فإن «ابن باجه» يرى أن إمكانية تحقق المدينة الكاملة، من الصعوبة بحيث ينبغى اعتباره أمراً غير ممكن تيسره أبداً للإنسان، ويقدم «ابن باجه» تصوراً عن المدينة الفاضلة والبلدة

الصالحة فى صورة مثالية بحيث يصعب حقاً تحقيقها. ومن الجائز أنه متأثر هنا بـ«أفلاطون» الذى كان يقصد من اقتراحه المسمى بـ«المدينة الفاضلة» التعبير عن هدف بعيد (حتى لو كان غير قابل للتحقق) ينبغى على الإنسان أن يضعه يوماً نصب عينيه أثناء محاولاته المتلاحقة للوصول إلى السعادة، وأن يجعل اقتراب من هذا الهدف هو القبلية الوحيدة لهمته العالية حتى وإن لم يكن واثقاً من أنه سوف يحقق هذا الهدف، فعلى الأقل سوف يكون أمام عينيه هدف يدفع الإنسان إلى التعرف - بُغية الاقتراب من هذا الهدف - على ما له من فضيلة.

ولكن ليس لـ«ابن باجه» من كلام فى هذا الصدد سوى الإشارات الكلية إلى ما يعده القدوة الحسنة للمدينة الإنسانية، وتفصيل كلامه إنما يدور حول واجب الإنسان، الذى فرضت عليه ظروفه أن يعيش فى أنظمة سياسية فاسدة، بينما يريد هو أن ينأى بنفسه بقدر الإمكان عن التلوث بتلك النظم. وفى العصر الذى أصبح فيه السعادة - بصفة عامة - أمراً صعب المنال يتطلع «ابن باجه» إلى الأخلاق وتصرفات الإنسان الباحث عن الحقيقة الملتزم للخير، الذى فرض عليه العيش فى مجتمع فاسد، ويحاول أثناء بحثه عن السلام الداخلى أن يسحب سجادته بعيداً عن الماء المتلوث لعصره.

وهو يقول:

نحن فقط هنا المتبعون لتدبير مثل هذا الإنسان الذى لحقه أمر خارج عن الطبع، حتى نقول له كيف يستخدم التدبير للوصول إلى أعلى مرتبة لوجوده^(١٣).

وهو عند إبداء رأيه فى هذا الموضوع، يكون كـ«الطبيب الذى يوصى ببعض التذاكر العلاجية للحفاظ على صحة إنسان أو تخليصه من المرض.

لا مكان للطبيب والقاضى فى المدينة الفاضلة

ولـ«ابن باجه» صورة خيالية عن المجتمع المطلوب يصعب الوصول إليها حقاً، وهو يقول: من خصائص المدينة الفاضلة خلوها من مهنتى الطب والقضاء لأن محبة الحاكم لهذه المدينة تحول دون نشوب الصراعات والخسومات، وبالتالي لا تكون مثل هذه المدينة فى حاجة إلى قاضٍ وقانون عادل، ومن ناحية أخرى فإن التصرفات والسلوكيات فى هذه المدينة كلها صحيحة، ومن ضمن هذه التصرفات أن الناس لا يتناولون الاطعمة الفاسدة، ولهذا السبب لا يمرضون وبالتالي لا يحتاجون إلى الطبيب،

كما يدفعون عنهم الأمراض بالرياضة، وإذا احتيج إلى علاج فإنما يكون ذلك في حالة الأمور التي تتعلق بأسباب خارجية، وقليلًا ما تحدث مثل انكسار العظام وتعرضها للجزع أو الهشاشة.

إن المدن الأربع المنحرفة هي التي تحتاج إلى الطبيب والقاضي، وهي كلما ابتعدت عن نموذج الكمال كلما زادت حاجتها إلى هاتين الصناعتين^(١٦) (الطب والقضاء). وبالطبع لا وجود لمثل هذه المدينة الفاضلة والبلدة الجميلة إلا في عالم الخيال فقط. أما الواقع فهو إما أنه غير مقبول بالمرّة وإما أنه مزيج من الخير والشر، حتى لو سرى أيضاً في هذا المجتمع بعض السلوكيات الحسنة، لاقتصر ذلك الأمر على الأفراد لا على المجتمع ككل. وهنا يتحدث ابن باجه عن «النوابت».

النوابت

«النوابت» هي قوى ذاتية النمو، لا تتفق أخلاقها وسلوكياتها مع الأخلاق السائدة الرائجة في مجتمع ما أو مدينة ما.

وكما ذكرنا سابقاً، فقد تحدث الفارابي أيضاً عن «النوابت»، أما «النوابت» التي يقصدها الفارابي فهم الأفراد المنحرفون الذين كانوا يعيشون في المدينة الفاضلة، بينما يطلق «ابن باجه» «النوابت» على الأفراد الصالحين صانبي الفكر حسنى الأعمال الذين يعيشون في مجتمع سيئ ومنحرف. ولأن المدينة الفاضلة لديه من شأنها أن تخلو من كل نوع من الانحراف، ولذا لو وجد أفراد غير صالحين في مدينة ما، فإن تلك المدينة لا تكون هي المدينة الفاضلة. إذن «النوابت» هم الفاضلون الذين يضطرون إلى العيش في مجتمع سيئ.

... «النوابت» هم الملتزمون بالأفكار الصحيحة المستقيمة، الأفكار التي ليست موجودة في هذه المدينة (المدينة غير الفاضلة)^(١٧).

وإن كان ابن باجه لا ينكر أنه من الممكن إطلاق الصفة: «نابت» على كل من له فكر غير الفكر السائد في المدينة، مما يترتب عليه وجوب تسمية أصحاب الفكر غير الصحيح أيضاً في المدينة الفاضلة أيضاً بالنوابت، ولكن لما كانت المدينة الفاضلة والكمال في نظر «ابن باجه» هي المدينة التي تخلو من الفكر المعوج والعمل السيئ، فمن

الناحية العملية، لن يتواجد في مثل هذه المدينة «نابت واحد»، وفي حالة ما إذا وُجد فكر معوج في مدينة ما، ينبغي اعتبار هذا المجتمع مريضاً وغير فاضل، وكذلك الحال بالنسبة لتلك المدينة.

... فبين أن من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت، إذا قبل هذا الاسم، بخصوص: لأنه لا أراء كاذبة فيها، ولا بعموم، فإنه متى كان. فقد مرصنت وصارت غير كاملة^(١٨).

وبناء على هذا، لا يستخدم «ابن باجه» الوصف «نابت» بالمعنى العام، بل يصبح هذا الوصف لديه شاملاً لكل فكر وعمل لا يتفقان مع الفكر والسلوك الرائجين في مجتمع ما. وفي الواقع فإن ابن باجه هو نفس هذا «المتوحد» الذي يتصدى لبيان أسلوب الحياة وتدبيرها حتى يبلغ السعادة.

يعد ابن باجه الإنسان شريكاً للجماد والأعشاب والحيوان غير الناطق في بعض الأمور، ولكنه يعتقد أن سبب أفضلية الإنسان على سائر الموجودات إنما يكمن في قوة فكره من ناحية^(١٩)، وفي تمتعه بقوة الإرادة والاختيار من ناحية أخرى^(٢٠)، وهو يعد اختيار الإنسان متجلياً في الأعمال التي لا تنشأ عن الانفعال وتحت تأثير العوامل الخارجية، بل في الأعمال التي تحدث على إثر التفكير المسبق^(٢١)، وهو يعد الأعمال الناشئة عن النوازع الحيوانية أفعالاً بهيمية، بينما يرى أن التصرفات الإنسانية هي تلك التي تصدر عن العقل والاختيار^(٢٢)، يتحدث الفيلسوف الأندلسي بالتفصيل عن الصور الروحية، ويقسم الصور الروحية للإنسان إلى قسمين، أحدهما يمثل نفس هذه الصورة الروحية المطلقة، أي العقل الفاعل والمعقولات المتصلة به، أي ما يدخل في ساحة قوة العقل والقوة العاقلة للإنسان ويبتعد تماماً عن المادية. ويسمى ابن باجه هذا القسم المعقولات الروحانية العامة، والقسم الآخر هو الصور الروحية الخاصة، وهي عبارة عن الصور الموجودة في قوى الحافظة والتخيل والحس المشترك وهي ذات شكل مادي^(٢٣).

ويقسم الصور أيضاً إلى صور صادقة وكاذبة، وصور قائمة بذاتها وأخرى عرضية وواقعية وظنية، ويشرح كلاً منها. ويتحدث عن أنواع المحسوسات وقوى التخيل ويعد الصور الروحية المطلوبة للمتوحد والصور العقلانية والكمالية لديه هي كمال القوة الناطقة.

وهو يقول:

يَعُدُّ الصوفيةُ الغايةَ القصوى هي الجمع بين الصور الثلاث: الحس المشترك والخيال والحافظة، وبالتالي تتكون الصورة الروحية المطلوبة لديهم بحيث يشعرون بتطلبتها، ولأنهم يجدون مدرجاتها في هذه الحالة يقينية ومثيرة للعجب؛ لذا فهم يتصورون - أنهم قد وصلوا إلى أقصى حد للسعادة.

يعد «ابن باجه» الغزالي من بين هؤلاء الأفراد الذين حُدِّعوا بتصوراتهم الحسية والخيالية، وقد ظنوا وتصوروا أنهم قد أدركوا الحقيقة كاملة.

ويضيف قائلًا: إن الصوفية يظنون إن مثل هذا المقام لا يتم بلوغه بالتعليم والتعلم، ولكن بالاعتزال وبوام الذكر المنشود^(٢٣). يعد ابن باجه كل هذا من قبيل التصورات التي تخرج عن طبع الإنسان ويقول:

لو كانت هذه الغاية الوهمية (التي تحصل باعتزال المجتمع) صحيحة في بعض الأحيان، لصار إدراكها للمتوحد هدفًا عرضيًا أكثر من كونه هدفًا لذاتها؛ لأنه بوجودها (مثل هذه الغاية وسبيل تحقيقها) لن تبقى هناك مدينة مرة أخرى (لأن الجميع لابد أن يلجأوا للعزلة حتى يدركوا السعادة)، وسوف يكون أشرف جزء في وجود الإنسان بلا طائل ويصبح وجوده باطلاً (لأن العقل وهو أشرف جزء في وجود الإنسان لن يكون له دور في هذا الوادي وفي ذلك الأسلوب)، وبالتالي سوف تصبح كل المعارف والعلوم الثلاثية للحكمة النظرية (الإلهيات والرياضيات والطبيعات التي هي نتاج النشاط العقلي للإنسان) باطلة. ولا يقتصر الأمر على هذه العلوم فقط بل ستتلاشى أيضًا بعض الفنون والصناعات مثل النحو (أساس اللغة وهي وسيلة الاتصال بين أفراد المجتمع)^(٢٤).

ونحن نرى أن «ابن باجه» شأنه شأن الفارابي يعد جوهر الإنسان في عقله ويرى سعادته منوطاً بنشاطه العقلي، وهو لا يتفقد على أي نحو من النواحي مع الصوفية الذين يخاضعون العقل أو يقللون من شأنه، وهو يعد محصلة العارفين الهاربين من العقل إن لم تكن خادمة ووهمية، فهي على الأقل محصلة ضعيفة وصغيرة بمقارنتها بمحصلة عمل الفلاسفة.

يحصي ابن باجه القوى العديدة في الإنسان ويقول:

... أولها القوة الفكرية وثانيها القوى الروحية الثلاثة (الحاسة المشتركة، المتخيلة، الحافظة) وثالثها قوة الإحساس ورابعها القوة الواضعة وخامسها القوة الغاذية وما يدخل في عدادها، وسادسها القوة العنصرية^(٢٥). ويضيف في نهاية الفصل قائلاً:

ولأن أعمال الإنسان كلها اختيارية (والاختيار ناشئ عن القوة الناطقة) فمن الممكن أن تكون القوة العقلية والقوة الناطقة قد تدخلتا في كل فعل من أفعال هذه القوى، وأن يكون ترتيب أعمال الإنسان هو نفسه من أجل القوة العقلية^(٢٥). عمومًا تتحقق إنسانية الإنسان عندما تقوم كل قوى الإنسان بخدمة العقل.

ويواصل ابن باجه بحثه حول الصور الروحية والقوى النفسية والأعمال الاختيارية وغير الاختيارية، حتى يصل إلى الباب الرابع من الكتاب الذي يدور حول الغاية من أفعال الإنسان. أحيانًا تكون هذه الغاية شاملة للأمور الجسمية، وأحيانًا أخرى تتمثل في الصور الروحية الموجودة في الحاسة المشتركة أو القوة المتخيلة، ومن ثم الأمور الروحانية العامة أي المعقولات.

أحقر الناس وأعظم الناس

ويرى ابن باجه أن أحقر الناس هو من تسيطر المادية عليه، وأن أعظم إنسان هو من تكون الروحانية اللطيفة جدًا هي صاحبة الأمر والنهي في ملكة نفسه، ويوجد بين هذين القطبين من لديهم نصيب من كليهما، أي من الروحانية ومن المادة (بدرجات مختلفة طبعًا)، والصنفان الأول والثاني قلة. والروحانيون من أصحاب الكمال الذين يندرج عظماء مثل «أويس القرني» و«إبراهيم بن أدهم» و«هرمس» في أرقى درجات صنفهم، هم أقل عددًا من الماديين^(٢٦)، ومعظم الناس هم من استزجت في نفوسهم المادية بالروحانية.

يواصل ابن باجه كلامه بالبحث في الغايات ودور الموهبة الإلهية والإرادة الإنسانية في الوصول إليها، وعلاقة الأحوال المبيئة للأعمال بفترات عمر الإنسان، حتى يصل إلى الباب الخامس الذي يختص بالغايات التي يستطيع «المتوحد» اختيارها وجوبًا، إن الحديث الرقيق لـ «ابن باجه» عن الإنسان وحالاته وصفاته التي أشير إلى موجز لها، إنما هي مقدمة للوصول إلى النتيجة موضع الاهتمام، أي «تدبير المتوحد»

والطريق الرسمي الذي ينبغي على الإنسان الصالح المتبلى بالعيش في المجتمع الطالع أن يختاره.

لا ينبغي على المتوحد والإنسان الباحث عن الفضيلة اللذين يعيشان في المجتمع الفاسد بمفردهما أن يختلطا بالإنسان المادى (الجسماني) (أى الإنسان صاحب الأهداف والأغراض البدنية والدينية فقط)، وحتى لا ينبغي عليهما أن يجعلا الروحانية الممتزجة بالمادية (الجسمانية) هدفاً لهما. بل يلزم الامتزاج بأهل العلم، ولأن أهل العلم في بعض المدن قلة وفي البعض الآخر كثرة، وأحياناً لا نعثر لهم على وجود أصلاً في بعض المجتمعات، يُضطر المتوحد في بعض المواضع إلى اعتزال الناس بقدر الإمكان (لذلك يكون المتوحد واجباً عليه في بعض السّير، أن يعتزل عن الناس جملة، ما أمكنه ذلك، ولا يلبسهم إلا في الأمور الضرورية، أو بقدر الضرورة) - (أو يهاجر إلى السّير التي فيها العلوم إن كانت موجودة) (٢٧).

يعد «ابن باجه» الإنسان صاحب طبع مدنى واجتماعى. وهذا الكلام معناه أن كمال الإنسان إنما يتحقق داخل المجتمع وفي ظل حياة اجتماعية. في حين أنه يقترح صراحة على الإنسان الذى يبحث عن السعادة والفضيلة أن يعتزل المجتمع ولا يخالط الناس إلا عند الضرورة، أليس هناك تناقض في هذا الكلام؟ يقول في الرد على مثل هذه الإشكالية القدرية:

تفسير عدم التناقض بين الاعتزال والاختلاط

ليس هناك تناقض بين هذا الأمر (ضرورة اعتزال الناس وعدم الامتزاج بهم) وبين ما ذكر في العلم المدنى وما تم توضيحه في العلم الطبيعى. إذ أن ما تم تبينه هناك هو أن الإنسان مدنى بالطبع، وقد اتضح في العلم المدنى أن الاعتزال أمر سيئ، ولكن سومه يكون في ذاته، بينما يكون خيراً إذا كان أمراً عارضاً. كما أن هذه الحالة تحدث للإنسان في كثير من المواضع، فمثلاً الخبز واللحم من الأغذية الطبيعية المفيدة والترياق والحنظل من السموم. ولكن إذا ما ابتلى البدن بحالات غير طبيعية، أصبح هذان السمان نافعين في علاج هذه الحالات غير الطبيعية، وبالتالي يلزم الانتفاع بهما، بينما تكون الأغذية الطبيعية (في تلك الحالة) ضارة بالصحة وبالتالي ينبغي الابتعاد عنهما. إن السيرة الإمامية (مدينة الإمامة) أمر طبيعى بالنسبة للنفس الإنسانية وهى على العكس من المجتمعات والمدن الأخرى (٢٨).

إن ينبغي على الإنسان أن يعتزل المجتمع مضطراً ويقدر ما يستطيع حتى يظهر ذيل نفسه من لوث المدينة الفاسدة وأن يلبس العقلاء والعلماء فقط.

بل ويبحث أيضاً عن المجتمع الذى يحتل فيه العلم والعلماء المكانة الرفيعة والمنزلة العالية ويهاجر إليه، والخلاصة هي أن طريق النجاة هو الاهتمام بالأمور العقلية الفكرية مع الأخذ في الاعتبار أن الاشتغال بالميتافيزيقية العقلية يعد أبرز مصداق عليها.

يوصل «ابن باجه» في الباب الثامن من «تدبير المتوحد» وهو آخر باب في كتابه غير المكتمل، البحث في الروحانية العقلانية (التي وصفها في الأبواب السابقة بأنها غاية الإنسان الباحث عن السعادة).

وعلى هذا النحو يبتعد الفيلسوف في عصر سيطرة الاستبداد الأسود واضطراب الأمور واليأس من إصلاح الأوضاع، عن السياسة النظرية ويرى طريق الخلاص في الغرق في محيط التعقل اللانهائى (كمظهر للروحانية الخالصة الصحيحة) والحيثافيزيقية العقلية.

الفيلسوف والصوفى يختلفان ويتفقان

وعلى الرغم من أن الفيلسوف يختلف مع الصوفى والعارف في موضوع الفكر والتأمل وأسلوبيهما اختلافاً جوهرياً، ولكنه يتفق معهما في ضرورة فصل الفكر عن السياسة والتماس السعادة في التعمق في المعقولات والروحانيات، لا في الاهتمام بأمور الدنيا والمجتمع. يرى الصوفى أن من يفكر في السياسة (٢٩) إنما هو يفكر في الدنيا، وأنه يمكن معانقة تلك السعادة والحظ بالإعراض عن الدنيا وضرورتها.

وعلى الرغم من أن الإنسان اجتماعى ومدنى بالطبع، ولكن لا يتحقق له الوصول إلى المدينة الفاضلة، ولا أمل أيضاً له في تحقيقها، وإن كائن ما هو كائن شيئاً إلا أنه أمر محتوم؛ لأن تدبير الإنسان حيال تغييره تدبير عاجز. وفي مثل هذه الحالة، من الأفضل (أو هو الطريق الوحيد الممكن) أن يطوف الفكر فيما وراء الطبيعة، كما ينبغي ترك السياسة للقوى التي تنازعت فيما بينها على النفوذ، والتي لا تعرف عند اصطدامها مع بعضها (ومع كل الناس) من وسيلة سوى القوة والسيطرة القهرية.

مصادر المؤلف وتعليقات المترجم على المبحث السادس

- (١) دائرة المعارف بزرگ إسلامی، تهران، ١٣٦٩، ج ٣، ص ٦٦-٦٧.
- (٢) تدبیر المتوحد، ابن باجه الأندلسی، تحقیق وتقديم دکتر معنی زیادة، دار الفكر الإسلامية، دار الفكر، بیروت، چاپ أول، ١٣٩٨ هـ.ق.، مقدمة، ص ٦.
- (٣) دائرة المعارف بزرگ إسلامی، ج ٣، ص ٦٧.
- (٤) نفس المصدر، ص ٦٨-٦٩.
- (٥) تدبیر المتوحد، مقدمة، ص ٤-٥.
- (٦) نفس المصدر، ص ٧.
- (٧) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رجل: أيُّ الناس أفضل يا رسول الله؟ قال «مؤمنٌ مجاهدٌ بنفسه وماله في سبيل الله» قال: ثم من؟ قال «ثم رجلٌ معتزلٌ في شعبٍ من الشعب بعيدٍ ريةً». (رياض الصالحين، ص ٢٦٤). المترجم.
- (٨) تدبیر المتوحد، مقدمة، ص ١١٨.
- (٩) نفس المصدر، ص ٣٩.
- (١٠) نفس المصدر، ص ٤٠.
- (١١) نفس المصدر، ص ٤١.
- (١٢) نفس المصدر، ص ٤٦.
- (١٣) نفس المصدر، ص ٤٧.
- (١٤) نفس المصدر، ص ٤٢-٤٤.
- (١٥) نفس المصدر، ص ٤٥.
- (١٦) نفس المصدر، ص ٤٦.
- (١٧) نفس المصدر، ص ٤٩.
- (١٨) نفس المصدر، ص ٥٠.
- (١٩) نفس الموضع من نفس المصدر.
- (٢٠) نفس المصدر، ص ٥٢.
- (٢١) نفس المصدر، ص ٥٦-٥٧.
- (٢٢) نفس المصدر، ص ٦٢-٦٣.
- (٢٣) نفس المصدر، ص ٦٢.
- (٢٤) نفس المصدر، ص ٦٧.

- (٢٥) نفس المصدر، ص ٦٩.
 - (٢٦) نفس المصدر، ص ٨٢-٨٤.
 - (٢٧) نفس المصدر، ص ١١٨.
 - (٢٨) نفس المصدر، ص ١١٨-١١٩.
 - (٢٩) فيما يخص العلاقة بين السياسة والعلماء جاءت المقارنة التالية بين علماء الدنيا وعلماء الآخرة:
- «تأملت التحاسد بين العلماء، فرأيتُ منشأه من حب الدنيا، فإن علماء الآخرة يتوانون، ولا يتحاسدون، كما قال عز وجل: ﴿وَلَا يَجْعَلُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا﴾ [سورة الحشر، جزء من الآية ٩]. والأمر الفارق بين الفئتين: أن علماء الدنيا ينظرون إلى الرياسة فيها، ويحبون كثرة الجمع والثناء. وعلماء الآخرة، بمعزل من إيثار ذلك، وقد كانوا يتخوفونه، ويرحمون من يلي به».
- (أبو الفرج بن الجوزي: صيد الخاطر، تحقيق عبدالقادر عطاء، القاهرة ٧٩، ص ٨، المترجم).

- التدبير عند ابن باجه ليس من أجل المدينة الفاضلة بل من أجل توجيه الفرد الذي فرض عليه أن يعيش داخل مجتمع فاسد لمساعدته على النجاة بنفسه على الأقل.
- إثبات أربع مدن منحرفة في مقابل المدينة الكاملة أو مدينة الإمامية (عند ابن باجه).

- تصور ابن باجه عن المدينة الفاضلة.

- «النوابت» بين ابن باجه والفارابي.

- رأى ابن باجه في الصوفية والغزالي.

- أحقر الناس في رأى ابن باجه.

- يلزم للمتوحد الامتزاج بأهل العلم والعقلاء فقط.

- ابن باجه الفيلسوف يختلف اختلافاً جوهرياً مع الصوفى والعارف في موضوع الفكر والتأمل وأسلوبهما، ولكنه يتفق معهما في ضرورة فصل الفكر عن السياسة.

* * *

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث السادس (١)

ينور هذا المبحث تحت (العنوان الجانبى) «ابن باجه» (المتوفى ٥٣٢ هـ ق.) حول العديد من النقاط، نعرض لها فيما يلى:

- تميز السياسة فى جميع أنحاء العالم الإسلامى بماهية واحدة هى الاستبداد.

- تناسب الفكر السياسى مع الواقع السياسى للعالم الإسلامى، وقبول السياسات الموجودة كواقع تخرج حتميته عن إرادة الإنسان من قبل من تفكروا فى أمر السياسة كعامل مشترك بينهم (فيما عدا الفارابى).

- تصدى بعض أهل الفكر لتطهير الواقع وتوجيهه، وتخلّى بعضهم عن العمل السياسى، والبعض الآخر عهد بآمر السياسة إلى السياسيين، وتميز الفكر السياسى للمجموعتين الأخيرتين بالنظرة الواقعية السلبية حيث تصدوا لتبرير السياسة الجارية أو تعديلها فى بعض الأحيان.

- التعريف بابن باجه وسيرة حياته والحالة السياسية فى عصره، ومعارضى أفكاره، ووصفه بأنه أول فيلسوف فى الأندلس فتح الطريق أمام عظماء مثل «ابن الطفيل» و«ابن رشد» و«ابن خلدون».

- تأثر ابن باجه بالواقع السىء المسيطر على جميع أنحاء العالم الإسلامى، ومن ضمنه الأندلس والمغرب، وهو يعد تحقيق المدينة الحسنة أمراً غير ممكن.

- ابن باجه يصرف همه لتوضيح واجب الإنسان الذى اضطر إلى العيش داخل المدينة الفاسدة، بدلاً من القيام بعمل بحث فلسفى وافٍ عن السياسة وصورتها الفاضلة.

- الإنسان الفاضل عند ابن باجه هو «المتوحد» (من يعتزل المجتمع الفاسد)

فقط.

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعى.

المبحث السابع

عالم الاجتماع القهرى

ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ.ق.)

أبو زيد عبد الرحمن بن أبى عبدالله محمد بن محمد بن أبى بكر بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن، ابن خلدون الحضرى الأشبيلى التونسى، الملقب بـ «ولى الدين»، مفكر ومؤرخ وقاضٍ مالكي المذهب^(١).

كان ابن خلدون على صلة بإحدى الأسر الحاكمة فى الأندلس، وصل أغلب أفرادها منذ بداية فتح الأندلس إلى مناصب الرئاسة والوزارة^(٢). وفى عصره، ابن خلدون أى فى النصف الثانى من القرن الثامن الهجرى، سقط العالم الإسلامى والعربى فى مُستنقعات التفتت والانحطاط؛ فى حين توجه العالم الغربى (غرب أوروبا) إلى الانتباه واليقظة^(٣). وفى ذلك الوقت كانت أغلب أجزاء الأندلس قد خرجت من تحت يد العرب، ومن بينها مراكز حضارية هامة مثل طليطلة، وقرطبة، وإشبيلية؛ ولجأت جماعات كثيرة من عرب الأندلس إلى المغرب فى أفريقية، وبقي جزء صغير فقط فى يد العرب فى الجنوب الغربى لهذا الإقليم بين غرناطة والمرية وجبل الفتح. وتجزأت مدن المغرب بعد انهيار دولة الموحدين إلى ثلاث دول: بنى مرين فى المغرب الأقصى، وبنى عبدالواد فى المغرب الأوسط؛ والأسرة الحفصية فى المغرب الأدنى أو أفريقية^(٤). ومن بين هذه الدول الثلاث أصبحت الأولى أكثر ضعفًا من الآخرين؛ وتعرضت الثلاث دول لعدم الاستقرار والغرق فى المشاكل^(٥).

اشتغل ابن خلدون بالعمل السياسى لفترة فى مناصب: وزير، وحاجب، وكاتب فى دول مختلفة، وعاش فترة أخرى منزويًا؛ وفى فترة ثالثة عمل بالقضاء والتدريس.

أما المشرق العربى (مصر والحجاز والشام) فى هذه الفترة فكان تحت حكم المماليك، وكان غالبًا أكثر هدوءًا واستقرارًا. قضى ابن خلدون الأربع والعشرين سنة

الأخيرة من عمره في مصر وعمل فيها بالقضاء والتدريس ولم يتدخل في السياسة. وكان العراق في عهد ابن خلدون تحت حكم الجلائريين الذين كانوا يحكمون أيضاً أقساماً من إيران وخاصة أذربايجان.

وفي عصر ابن خلدون شهد العالم الإسلامي حادثتين مهمتين:

١ - انهيار الدولة السلجوقية (في آسيا الصغرى) ودولة المغول (في إيران والعراق).

٢ - ظهور تيمورلنك (الذي توسع سريعاً، ولكن بعد وفاته تناثرت السلطة في أيادٍ عدة)، وظهور دولة آل عثمان (التي دامت قروناً وامتدت إلى أطراف أوروبا).

التقى ابن خلدون بتيمورلنك قبل وفاته بست سنوات (أثناء حصار تيمور لمشرق)، ولكنه لم يتقابل مع ملوك العثمانيين^(٦).

وهنا؛ يجب علينا التدقيق في خصائص زمان ابن خلدون؛ وفي مدى توافقه، فقد عاش في زمان انتقل فيه الغرب من القرون الوسطى إلى عصر جديد، كما عاش بعد إحدى عشرة سنة من وفاة «دانتى»؛ وكان هذا عصر «بترارك»؛ و«بوكاچيو»؛ إلا أنه لم يكن له بهم علاقة. وبعد ربع قرن من وفاته تم اختراع الطباعة في أوروبا؛ وهى صناعة كان لها تأثير عميق في تغيير شكل الثقافة في أوروبا والعالم^(٧).

تنقسم حياة ابن خلدون الفكرية والعلمية إلى ثلاث مراحل أساسية:

١ - مرحلة تقاعده السياسى في مدن المغرب، والتي دامت إلى ما يزيد على عشرين عاماً.

٢ - مرحلة انزوائه في قلعة ابن سلامة عند بنى العريف، والتي قضاه في التفكير والتأليف واستمرت أربع سنوات. وتعتبر هذه السنوات القليلة في الحقيقة نقطة تحول شديدة الأهمية في حياته؛ لأنه قبل هذا الانزواء كان قد انغمس في أجرة السياسة والأحداث، مما لم يدع له مجالاً للاهتمام بالأعمال الأساسية الفكرية والعلمية، ولكنه بعد الانزواء في قلعة ابن سلامة، لم يعد مرة أخرى إلى الحياة السياسية، وأولع بالتدريس والقضاء والقراءة والتأليف.

٣ - دامت أيام عمله بالتدريس والأمور القضائية حوالى ثمانية عشر عاماً، وأتيحت له الفرصة في هذه المدة لإعادة النظر في آثاره ومؤلفاته^(٨).

إن ابن خلدون - بدون شك - أحد أعظم وأعمق قواد الفكر والعلم في العالم الإسلامى، ومرجع هذه الروعة أثره المشهور المسمى «المقدمة»، وإن أفكاره الجديدة في هذا الكتاب قد جعلته جديراً بلقب أول فلاسفة علم الاجتماع، وأيضاً مؤسسه؛ برغم أن اللقب الثانى لا يخلو من المبالغة.

أورد ابن خلدون في بداية كتابه «المقدمة» حديثاً عن أهمية التاريخ، وأوضح أنه يتضمن ملاحظاته على الأخبار والروايات عن العصور والدول السابقة وما يستفاد منها؛ وذكر أن هذا الفرع من العلم البشرى يحتوى على نظرية كاملة وراسخة إذا ما تتبعنا الأسباب الدقيقة لنشأة الكائنات؛ وأمعنا النظر في كيفية وقوع الأحداث وأسبابها. يعتبر ابن خلدون؛ بهذه النظرية؛ علم دراسة التاريخ جديراً ولائقاً بأن يعد علماً في زمرة العلوم الفلسفية؛ «فهو لذلك أصيل في الحكمة، عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق»^(٩).

وفي مقالة طويلة، أوضح ابن خلدون على الملأ نقصان أساليب المؤرخين المشانعة (في زمانه)؛ وفسّر أسباب وجود طرق كاذبة وملتوية في الروايات التاريخية، ... يقول:

وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلکاً غريباً، واخترعت من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنسانى من العوارض الذاتية ما يمتدك بعلى الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها؛ حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك^(١٠).

بعد أن أشار ابن خلدون إلى نماذج من الروايات التاريخية المرفوضة، اجتهد في أن يضع ميزاناً عقلياً مقبولاً ليقيم به دقائق الأخبار التاريخية؛ على أن يكون العمل به مقدماً على الاستفسار عن عدالة أو مصداقية الراوى؛ وذلك لأن هناك كثيراً من الرواة صادقين؛ ولكن تُعتبر رواياتهم مرفوضة عقلياً، وغالباً ما كان الحكم على صدق أو كذب الراوى في الروايات الشرعية في مقام توضيح التكاليفات الأساسية من أوامر ونواهي؛ وذلك لأن الاعتماد على العدل واللياقة ودقة الرواية يستتبعه الظن بصدق الروايات؛ «وإنما كان التعديل والتجريح هو الاعتبار في صحة الأخبار الشرعية؛ لأن

معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها؛ وسبيل صحة الظن الثقة بالرواية بالعدالة والضبط»^(١١).

كان ابن خلدون يعتقد بأن أسلوبه وقانونه للكشف ولوازنة الصحيح والزائف من الأحداث التاريخية في مجالات الحياة البشرية والتي أطلق عليها «ال عمران»: «قادرة بالاعتماد على البرهان أن تجعلنا ندرك صدق أو كذب دقائق الأخبار، وهذا الهدف هو نفسه الذي سعت المقدمة للوصول إليه»^(١٢). يقول: إن التاريخ علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني؛ وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً^(١٣).

وبالطريقة نفسها التي يقول بها أهل الرأي؛ والتي وافق عليها أيضاً ابن خلدون؛ فإن قوام كل علم وتحققه ووجوده، يُشترط فيه وجود موضوع محدد ومسائل معينة، والتاريخ وفق تعريف ابن خلدون يُعتبر منها، فهو علم كامل الأركان.

وفي رأي ابن خلدون أن علم التاريخ بالمعنى الذي كشف عنه وأوضحه، يختلف تماماً عن الخطابة (فهى عبارة عن أقوال نافعة ووقائع من أجل ترغيب الناس في فكرة أو إثنائهم عنها). ويختلف أيضاً مع علم السياسة والسياسة المدنية (فهى عبارة عن تخطيط وتدبير أمور البيت والمدينة على أساس من الحكمة والأخلاق، وهى تستهدف فتح طريق أمام الناس؛ ليستقر عليه النوع البشري ويخلد)^(١٤).

وإذا لم يكن اختلاف العلوم باختلاف موضوعاتها، فإن موضوع علم التاريخ يختلف عن موضوعي العلمين السابقين اللذين ذكرناهما، مهما كان بينهم من تشابه.

وأضاف:

ولعمري لم أقف على الكلام في منحاء لأحد من الخليقة، ما أدري ألفتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون؛ وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فهأين علوم الفرس التي أمر عمر - رضى الله عنه - بحرقها عند الفتح؟ وأين

علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل، وما ظهر عليهم من آثارها وتناججها؛ وأين علوم القبط ومن قبلهم؛ وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة وهم يونان خاصة، لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتناده على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها ولم نقف على شيء من علوم غيرهم^(١٥).

وإننى فى هذه المقالة لست معنياً باستقصاء توضيح القيمة العلمية لعمل ابن خلدون العظيم ولخصائص طريقته الإبداعية ومميزاتها، ولكننى اجتهدت - بمناسبة موضوع البحث - فى أن أوضح إجمالاً الفكر السياسى لابن خلدون، والتناجج والمقتضيات السياسية لفكره، وكذلك استعراض أثره الممتاز (المقدمة) بنظرة سريعة.

وإننى أزعم أن ابن خلدون استطاع أن يطلق فى مجال الفكر السياسى للمسلمين - بشيء من المبالغة - على علم الاجتماع وصف «القهرية» أو «السيطرة». والحق أنه باهتمامه بأوضاع زمانه وأحواله؛ وبالتأمل فى التاريخ؛ قد عرض صورة بديعة حول هذا الموضوع، وهى جديرة بالاهتمام والتأمل.

إن الفارابى فى حديثه الفلسفى قد وصل فى السياسة إلى أطروحته الرائعة «المدينة الفاضلة»؛ برغم كل ما كان موجوداً فى زمانه، وشرح للجميع السياسات والمدن غير الفاضلة؛ والمدن التي لا يمكن الحصول فيها على السعادة. ولكن كما أشرت عدة مرات؛ فإننى أعتبر التأمل الفلسفى والعقلى الخاص بالسياسة قد توقف بعده تقريباً.

إن البحث الدقيق حول ماهية السياسة وخصائصها فى صدر الإسلام: لم يحتل مكاناً فى مجال الفكر السياسى؛ إلا فى تشبث البعض بالنقل وبالروايات فى مناسباتها؛ وإضافة كل ما هو ليس فى صلب موضوع النزاعات أو الانحطاط والصدام الواقع فى العالم الإسلامى. وقد وضع هذا فى تضارب المشاعر؛ وفى الحقد الدفين بين الفرق؛ وألقى بظلاله على الأفكار والقلوب. أما ما كان عصب البحث والدراسة، فلم يكن القهر والاستبداد ذاته؛ أو أكاذيب الحكام وأساليبهم؛ ولكن كان موضوع البحث هو علاقة المستبد بإحدى الفرق وانحياز الأحكام. وكان المستبد المرتبط بإحدى الفرق موضع المدح والتملق - يوماً - من أتباع الفرقة، وهم بذلك يطمحون إلى أن يقضى

باستبداده على الفرق المنافسة، أو يأمر بمحوها من ساحة الحياة الاجتماعية؛ في ثورة غضب.

توصل ابن خلدون ببحثه ودراسته لما ورد في التاريخ البشري وخاصة المسلمين؛ ومشاهدته للوضع المضطرب الذي عاشه العالم الإسلامي في زمانه؛ إلى أن الاستبداد كان دائماً هو الحاكم، إلا في بعض العصور والأماكن، وبالتالي اعتبره ابن خلدون الصورة الطبيعية لسياسة المجتمعات البشرية، تلك الصورة التي لا مهرب منها شأنها شأن دوران الأتراك ونمو النباتات.

في رأى ابن خلدون أن أفضل أشكال الحكومات - قطعاً - هي التي يراعى فيها الحاكم القوانين الشرعية في تدبير أمور المجتمع؛ ولكنه لا يعرض أية إجراءات من شأنها تأمين هذا الأمر ومنع الحاكم من الاستبداد.

برغم أن ابن خلدون قد عرّف المدينة الفاضلة بشكل يختلف عن مدينة أفلاطون ومدينة الفارابي، ولكنه كان مثل سلفه ابن باجة، قد اعتبر هذا الأمر أمراً افتراضياً وخيالياً وغير قابل للتحقيق على أرض الواقع. إلا أنه أوضح صورة أخرى ممكنة في السياسة كانت إحداها الخلافة الإسلامية بالصورة التي تحققت في صدر الإسلام، وكان قد ذكر حول هذا الموضوع؛ أن هذه الصورة أمرٌ استثنائي يتبدل وفق التطور الطبيعي إلى الملك.

العمران الموضوع المحوري - للمقدمة - وعلاقته بالسياسة

يرى ابن خلدون أن ابتكاره عنوان «العمران»، وإطلاقه على علم الاجتماع، هو أمر ضروري، كما يرى أن المجتمع يحتاج إلى حاكم يسوس؛ وأن تأسيس المجتمع يستند في بعض الأحيان على الشريعة التي أنزلها الله على البشر، وفي أحيان أخرى يستقر الأمر على أساس من السياسة العقلية.

ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم من بعض؛ وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر؛ وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقيم التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزيف (١٦).

وفي أحيان أخرى يقوم (التسييس) على السياسة العقلانية التي يدركون بها أنه بسبب الضاعة (في أمر ما) يترقبون الجزاء من حاكمهم المدرك لمصالحهم. إن فائدة «السياسة» هي ما يحصل عليه أولاً في الدنيا والآخرة؛ لأن «الله» عليم بالمصالح النهائية، وهي تمنح الفرصة للعباد للتحرر يوم القيامة، وفائدة «السياسة» الثانية هي ما نحصل عليه فقط في هذه الدنيا (١٧).

ويذكر ابن خلدون أنه لا ينبغي الخلط بين «السياسة المدنية» و«السياسة العقلية».

إن ما يهتم به الفلاسفة، هو ما ينبغي على أفراد المجتمع مراعاته حتى يصبحوا في غير حاجة إلى الحاكم، على أن المجتمع الذي يتميز بهذا الأمر يُسمى «المدينة الفاضلة». والسياسة المدنية هي القوانين المسيطرة على مثل هذا المجتمع. وتختلف هذه السياسة عن السياسة التي تُفرض على الأفراد من أجل الصالح العام، وجدير بالذكر أن المدينة الفاضلة في نظر الفلاسفة أمر نادر الوجود للغاية، وعند طرحها تنقش في صورتها فرض وظن، ليس إلا (١٨).

وعليه فإن السياسة العقلية المقابلة للسياسة الشرعية تنقسم إلى قسمين:

١ - قسم يراعى المصلحة العامة وهي مصلحة الحاكم بوجه خاص حتى يدوم ملكه؛ وأن هذا النوع يُعرف بالسياسة الحكيمة وهي خاصة بالفارس؛ وأضاف أنه مع مجيء دين الإسلام واستقرار عهد الخلافة الإسلامية، جعلنا الله لا نحتاج إلى هذا الشكل من الحكم؛ وذلك لأن الأحكام الشرعية تصتوي على مصالحنا العامة والخاصة وأن أحكام الملك تدرج تحت الأحكام الشرعية.

٢ - وقسم يراعى مصلحة الحاكم فقط ويحدد طريقة بوام الملك المصاحب يقهر وسلط الملك، وإذا ما تعرض أحياناً للنظر في المصلحة العامة فإن الأمر يكون في الدرجة الثانية، وهذه السياسة عمل بها ملوك آخرون (غير ملوك إيران) سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين؛ إلا أن الملوك المسلمين لم يغفلوا ولو قليلاً عن الشريعة والقوانين الدينية. ونتج عن هذا أن قوانين سياستهم أصبحت مجموعة من الأحكام الشرعية والآداب الأخلاقية وقوانين المجتمع الطبيعية، ويضاف إلى ذلك العمل بموجب شوكة (الحاكم) وبالعصية اللازمة.

وقد أوضح ابن خلدون أن أفضل نماذج هذه السياسة هي رسالة طاهر بن الحسين إلى ابنه عبدالله بن طاهر، فهي ديوان من الآداب الدينية والأخلاقية والسياسة الدينية والملكية.

يرى ابن خلدون أن النظام الملكي الذي يأخذ بأحكام الشرع، هو أقوى وأمتن الأنظمة السياسية، وأن الملك أمر طبيعي؛ وهو يستقر في المجتمع وفق شروطه وضوابطه؛ ويتقيد بأي ملك يحكم المجتمع؛ ومن الممكن أن يأمل في - أو يئأس من - رعاية أحكام الشرع في المجتمع.

ونقول: إن «العمران» عند ابن خلدون عبارة عن المجتمع البشري والإنساني الذي لا مفر منه؛ والذي يتوجه إلى نسيج المجتمع، ثم إن المجتمع أمر ضروري، وأن معنى «مدنى بالطبع» هو نفسه؛ وجود الإنسان الذي أوضحه الفلاسفة. وفي إثباته لطبيعة تكوين المجتمع البشري؛ اعتمد على نفس الدلائل التي أوضحها بعض الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو؛ وقطعا شرحها بأسلوبه الخاص^(١٩).

وفي رأيه أن الخصائص التي يتميز بها الإنسان عن سائر الحيوانات، هي:

١ - العلوم والصناعات الناتجة عن الفكر؛ الفكر الذي به يكون الإنسان أشرف المخلوقات.

٢ - الاحتياج إلى حكومة سياسية وحكم قوى.

٣ - العمران الذي تعريفه كان على هذا النحو: «... يسكنون مع بعضهم البعض وينزلون في المدن أو الأقاليم (المصر أو المحلة) إثر الائتلاف القبلي من أجل أداء الاحتياجات؛ وذلك لأن التعاون في الحياة (على المعاش) قد جُبلت عليه الطبيعة البشرية...»^(٢٠).

وبعد ذلك يُقسم المجتمع إلى بدوي وحضري، ويوضح ابن خلدون أن البشر بطبيعتهم لا بد لهم من الحياة في مجتمع؛ وإن كان الطبع الإنساني لا يخلو من ميول عدوانية نحو الظلم والتعدي... ولا شك في أنه من أجل أن يستقر المجتمع ويرتاح ويأمن؛ فإن البشر يحتاجون إلى حاكم يمنهم من ظلم بعضهم البعض. «... فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعنوان، وهذا هو معنى الملك»^(٢١).

ويرى ابن خلدون أن استقرار النظام الاجتماعي والحاكم أمر طبيعي؛ ولكنه لا يستطيع أن يستمد منه دليلاً عقلياً على إثبات النبوة، وذلك لأن حياة المجتمع البشري استقرت أيضاً بدون نبوة؛ مثلما حدث لمن لم يكونوا من أهل الكتاب (أطلق عليهم ابن خلدون اسم المجوس)، وكان هؤلاء الأشخاص في تزايد؛ ولم يكونوا ممارسين للحياة فقط بل كانوا يمتلكون الثروات أيضاً، والنتيجة هي: أنه لا يمكن إثبات وجوب النبوة بالدليل العقلي، بل إن دليلها هو الطريقة نفسها التي كان عليها اعتقاد الأوائل من رجال الأمة الإسلامية، وهذا الاعتقاد هو الشرع^(٢٢).

قسم ابن خلدون «المقدمة» إلى ستة أقسام:

الأول: في العمران البشري على الجملة وأصنافه.

والثاني: في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية.

والثالث: في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية.

والرابع: في العمران الحضري والبلدان والأمصار.

والخامس: في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه.

والسادس: في العلوم واكتسابها وتعلمها^(٢٣).

كان لابن خلدون هدف مُعين من هذا التقسيم؛ لأنه يرى أن الحضارة والمجتمع البشري لهما جذورهما في المجتمع البدوي وتبعا (خرجا) منه، وأن الملك الذي يُعدُّ الأصل والمنشأ في تأسيس المدن وتعميرها ينبع منها، كما أن وجوه المعاش أمر لازم من أجل المجتمع؛ والمكاسب والصناعات فهي أمر لازم لحياة المجتمع، وأن العلم أمر كمال، وأن الاحتياجات والكماليات من الأمور الطبيعية المتأخرة.

وكما أوضحنا فإن القسم الثاني من كتاب المقدمة يختص بمقالة في المجتمع البدوي، وفيها عدة فصول أفاض فيها عن طبيعة تكوين هذا المجتمع، وعن طبيعة تكوين الروح البدوية في الأعراب، وتقدم البداية على الحضر، وأعلن في وضوح وصراحة: إن استقرار أصول وقواعد المجتمع البشري في الحياة البدوية؛ وفي نسيج حياة البادية يرجع إلى أن الحياة البدوية لم تتوسع إلى الحد الذي تطور فيه أساسيات الحياة؛ في حين أن حياة الحضر هي مرحلة كاملة تضيف؛ بمجرد تواجدها؛ رغبات واحتياجات.

غير ضرورية؛ ولهذا فإن الاحتياجات الأساسية مقدمة ولا شك على الاحتياجات المكانية. إن الحياة البدوية هي في الواقع جذور الحياة المدنية (الحضرية) والتي هي بنورها فرع من هذه الشجرة»^(٢٤).

وفي فصل آخر يؤكد على حقيقة هي أن فطرة أهل البداوة على طبيعتها (لم تصبح مُحككة)، وهم أقرب للطبيعة والصلاح من أهل الحضرة، كما أن الجِراء؛ وهي أساس قوة سكان الصحراء تتجلى في البدو أكثر، كما أوضح بعض الخصائص الأخرى للبدو تجعلهم مختلفين عن أهل الحضرة^(٢٥).

العصبية أصل المجتمع

وصل ابن خلدون في بحثه الخاص بالمجتمع؛ وفي مقالة هي عماد نظريته الإبداعية إلى أنه بناء على هذه النظرية، فإن العصبية هي جذور المجتمع البدوي وأصوله، وقد طرح هذا البحث المهم في الفصل السابع من القسم الثاني تحت عنوان «في أن سكّنى البدو لا تكون إلا للقبائل أهل العصبية»^(٢٦). وبناءً عليه فإن العصبية هي العامل المحوري والأساسي في تحليل حياة المجتمع وتوضيح السياسة في رأي هذا المفكر.

يعتقد ابن خلدون أن الخير والشر يكمنان داخل الطبيعة البشرية، والبعض ينفلت زمامهم ولا يستفيدون من التربية الدينية، والبعض الآخر ممن يختارون الخير لأنفسهم؛ سيشملهم الله برعايته وتوفيجه، إن الطبيعة البشرية الأكثر ميلاً للشر تتجاوز عن الخير والعدل وجميع الأخلاقيات الإنسانية؛ ولهذا السبب يجب أن يكون هناك رادع سواء في البادية أو في الحضرة حتى يمنع تعدى الناس على بعضهم البعض.

وفي المدينة (الحضر) تمنع الدول أو الحكام المؤمنين بحكمة القهر والسيطرة؛ الأفراد من ظلم بعضهم البعض؛ ويمنعون تعدى الأجانب على المدينة في ظل حماية الأبراج والقلاع والقوات العسكرية. أما في البادية؛ فإن السادة والشيوخ الذين يحظون بنظرة وقار وجلال من الجميع؛ يتعهدون بتدبير أمور المجتمع؛ وبالأمن الداخلي؛ ويقررون منع أحدهم من التعدى على الآخر؛ وفي المقابل إذا ما تعدى الأجنبي فإن الشباب والرجال الشجعان هم من يحمون القوم والمجتمع.

أما حماية ورعاية البلاد فتستلزم أن يكون للحماة «عصبية»؛ بمعنى أن يكون لهم مع ساكني الأرض جنود وأنساب واحدة؛ وبهذه الطريقة تنمو الحمية والشوكة، وتتغلب

هذه الصلات والعلاقات والعصبية والعوامل الطبيعية لحمية الأقارب من خوف العدو، وبهذا الشكل تتولد القوة الدائمة للدفاع عن البلاد والقوم من العصبية^(٢٧).

وأضاف: إن العصبية هي أساس الدفاع أو حمية أهالي ناحية ما؛ أو بادية، وهي ضرورة تظهر عند كل أمر يحتاجه الناس أو يهتمون به أو يجبرون عليه، ومن بين هذه الأمور النبوة أو إقامة الملك، والعصبية لا تظهر إلا في ظل التنافس وذلك لأن العصيان أو التمرد جبلة في الطبيعة البشرية ولا تتم السيطرة بها إلا حين الاستعانة بالقوة والحرب، كما أن العصبية شرط لا بد منه في حالة الصراع والحرب... وإذا تبين ذلك في السكّنى التي تحتاج للدفاع والحماية فبمنتهى يتبين لك في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة؛ إذ بلوغ القرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه لما في طبائع البشر من الاستعصاء ولا بد في القتال من العصبية...^(٢٨).

وفي الفصل التالي وتحت نفس العنوان «العصبية»؛ اهتم بصلة النسب أو ما هو موجود في معناها، وتعريف العصبية وتوضيح ما يدور حولها. ويقول بأن النسب والقرابة؛ إذا ما كانت قريبة وحميمة؛ فبمجرد وجودها تستقر العلاقات؛ وفي أحيان أخرى إذا كان النسب بعيداً ولكنه ينسجم مع قدر الشهرة والصيت؛ فإن هذه الشهرة تكون كافية لعقد صلات مع هؤلاء الأفراد فتتشأ صلات بالتماعد والصدقة؛ وهكذا على هذا المنوال. إن النسب أمر وهمي لا حقيقة له؛ ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام. فإذا كان ظاهراً وأضحاً حمل النفوس على طبيعتها من النعمة كما قلناه^(٢٩).

ويعتقد ابن خلدون أن النسب النقي يجب البحث عنه بين الأعراب ساكني الصحراء؛ أو الأشخاص الذين يعيشون مثلهم.

العصبية والاستبداد؛ عماد الرئاسة

برغم أن العصبية هي أصل الصلة في المجتمع البدوي، إلا أن السبب في تحول الأمر إلى موضوع الرئاسة في المجتمع؛ كان يُحتم أن تصل العصبية إلى درجة خاصة حتى تصبح شرطاً لدوامها ورسوخها.

وإذا ما نظرنا في فروع إحدى القبائل وبطونها؛ فسنجد أن هنالك تسباً مشتركاً مع بعضها البعض، وهذا النسب ينتج عنه عصبية مناسبة؛ ولكن في داخل هذه الصلات الجماعية توجد صلات خاصة وعصبية، فمثلاً الإخوة المنحدرين من أب واحد

يكونون أكثر قرباً من بعضهم البعض، وأبناء العم بالنسبة لهم أكثر بُعداً. إن العصبية الخاصة بين الجماعات تكون بسبب صلة القرى: وعادة ما تكون أقوى من العصبية الجماعية أو العامة.

وهنا تحدث ابن خلدون عن عامل أسماء «الغلبة» والنصر والسيطرة، وعن دوره المؤثر في المجتمع والسياسة، يقول:

«وذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالقلب، والقلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه. فلا بد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بقلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع. والساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم بالنسب، إنما هو ملصق لزيق، وغاية التعصب له بالولاء والخلق؛ وذلك لا يوجب له غلباً عليهم البتة، وإذا فرضنا أنه قد التحم بهم واختلط وتوسى بهذه الأول من الالتصاق، وليس جلدتهم ودعى بنسبهم، فكيف له الرياسة قبل هذا الالتحام أو لأحد من سلفه. والرياسة على القوم إنما تكون متناظرة في مثبت واحد تعين له القلب بالعصبية، فالأولية التي كانت لهذا الملصق قد عرف فيها التصاقه من غير شك ومنعه ذلك الالتصاق من الرياسة حينئذ؛ فكيف تنزلت عنه، وهو على حال الإلتصاق؟ والرياسة لا بد أن تكون موروثة عن مستحقها لما قلناه من التغلب بالعصبية. وقد يتشوف كثير من الرؤساء على القبائل والعصائب إلى أنساب يلهجون بها، إما لخصوصية فضيلة كانت في أهل ذلك النسب من شجاعة أو كرم، أو نكر كيف اتفق؛ فيترعون إلى ذلك النسب، ويتورطون بالدعوى في شعوبه؛ ولا يعلمون ما يوقعون فيه أنفسهم من القدح في رياستهم والظمن في شرفهم. وهذا كثير في الناس لهذا العهد» (٣٠).

ثم، إن عماد الرئاسة هي العصبية المصاحبة بالغلبة.

الملك غاية العصبية

مع استمراره في تحليله العقلي لتأسيس المجتمع؛ وصل ابن خلدون إلى هذه النتيجة: أن العصبية تمضي في طريقا تحصل في نهايته على الملك. وقد أوضح في الفصل السابع عشر هذه الحقيقة المهمة تحت عنوان «في أن الغاية التي تجرى إليها العصبية هي الملك» (٣١).

ويقال إن ابن خلدون قد قطع مرحلتين من نظريته المهمة كي يصل إلى مكانة الملك في المجتمع البشري. وحيث إن النزاع يتفق مع الطابع والجملة البشرية، ومن أجل الخروج من هذه المصيبة؛ والوصول إلى الأصول الاجتماعية فلا بد من وجود المدير، وليس كل مدير نستطيع أن نطلق عليه ملك (أو شاهد)، وليس كل نظام في المجتمع؛ ملكاً، ولكن وجود الشاه والسلطنة علامة على اكتمال مراحل المجتمع.

أما فيما يخص القبيلة والمجتمعات الصغيرة، فإن مكانة الاحترام كانت تحرك السادة والوعى وشجاعة الشباب، والكل يعتمد على العصبية. وبذلك يحصل المجتمع على الاستقرار، وفي مثل هذه المجتمعات وبرغم أن لها رئاسة وأت بدونها لا يوجد مجتمع، أو تتحول إلى العوبة في يد العنف والاضطراب، فإن هذه الرئاسة تعتمد على العصبية الأعلى؛ ولكن هذا الملو ليس غلبة ولكنه «رئاسة» (ويكون الوقار والعظمة الطبيعية والعصبية الجماعية ضامنة لتوفير أبهة رئاسته)، ولكن وفي كل الأحوال كان هذا الشكل الرئاسي لا يكفي.

وفي المدن (الحضر) ظاهرة تسمى الدولة؛ تعتمد على القهر والغلبة وفي داخلها تستقر الأصول، وهي تعتمد في الدفاع عن المجتمع ضد أعدائه الخارجيين على حماية القلاع والأبراج والقوات العسكرية، والحكم في هذه المرحلة يكون «ملكياً»، وهو في رأى ابن خلدون عبارة عن «التغلب والحكم بالقهر»، وهو في الملك أكثر منه في الرئاسة، وهذا التغلب هو الملك وهو زائد على الرئاسة؛ لأن الرئاسة إنما هي تؤد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه؛ وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر (٣٢).

ويرى ابن خلدون أن غلبة الملك هي غاية العصبية ونهايتها، والملك اعتماداً على العصبية يقوى ويظهر للوجود بمساعدة القهر والقوة، وفي حماية كل هذا ترتبط العصبيات وتمتزج وهكذا تصبح عصبية واحدة. ولكن الملك لا يقف عند هذا الحد (الاستيلاء على بطون القبيلة)، ولكن؛ «ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كافاتها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم. وإن غلبتها واستتبعها التحمت بها أيضاً، وزادتها قوة في التغلب

إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً حتى تكافى بقوتها قوة الدولة. فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبية، استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها، وصار الملك أجمع لها؛ وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة، وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبية انتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها» (٣٣).

أوضح ابن خلدون في عدة فصول موانع تحول رئاسة القبيلة إلى الملك، واعتبر أن العيش في دعة؛ والفرق في الملذات؛ والضعف والانقياد للسلطات الأخرى و... مانع من بين الموانع.

وفي الفصل العشرين من القسم الثاني من الكتاب، يوضح ابن خلدون أن التنافس في الخصال الحميدة من علامات الملك، وقطعاً ليس هدفه القول بأن الملوك جميعاً أخيار وذو فضائل؛ ولكن:

أولاً: يجتهد في أن يؤكد على أن الخير والرغبة في الفضائل هي عند الملوك أمر طبيعي.

وثانياً: إنه يعلم أن هذه هي وسيلة البقاء وقوة السلطنة.

وهو يورد دليلين على صحة ادعائه. ويحتوي الدليل الأول على بضع مقدمات:

١ - إن الإنسان بطبيعته مخلوق اجتماعي، والملك (وهو محور المجتمع) أمر طبيعي أيضاً.

٢ - إن البشر بحكم طبيعتهم وفطرتهم الإنسانية أكثر قريباً من الخير والخصال الحميدة؛ فإن الشرور تنتج عن القوى الحيوانية. وهم بشر، والإنسان لهذا السبب يصبح أكثر ميلاً إلى الخير؛ وقرباً منه.

٣ - إن الملك من الشئون الإنسانية اللازمة لبشريته؛ وليست الحيوانية. ونتيجة لهذا فإن ما يتناسب مع الملك والسياسة هو الخير والخصال الحميدة (٣٤).

... عموماً، إن الملك الذي هو غاية كل عظمة ونهاية كل شرف، يكون أمراً ناقصاً وغير صحيح بدون الخصال الحميدة. بدليل:

١ - أن السياسة والملك هما زعامة الناس وخلافة الله على العبيد من أجل تنفيذ أوامر الله عليهم.

٢ - أن أحكام الله على الناس تعتمد على الخير ومراعاة مصالحهم.

وتكون النتيجة: أن هذا الشخص جدير بخلافة الله على الناس ويزعماتهم؛ فإن السلطة الناتجة عن عصبية تصاحبها الخصال الحميدة (٣٥).

إذا وجدنا أن الملوك والأمراء ذوو خصال حميدة مثل الكرم، والتفاني عن الهفوات؛ والصبر في الشدائد؛ والوفاء بالعهد؛ وتبجيل الشريعة واحترام علماء الدين؛ والخضوع للحق... فإننا سندرك أن الله قد وهبهم القدرة على السلطنة والحكم، وفي المقابل حينما نريد المشينة الإلهية إسقاط ملك أمة، فإنه يمنحهم ما يوجههم للأعمال السيئة؛ ولتقيل الرذائل والانتفماس في طريق الشرور. وسوف ينتج عن هذا انحصار الفضائل السياسية عنهم، ويظلون على هذا الطريق حتى يضع الملك من أيديهم؛ وتنهار مكانتهم (٣٦).

عموماً؛ فإن الملك هو أهم نتائج؛ وأزوع مراتب العصبية؛ وإذا ما اختلط بالخير والفضائل تحقق الملك المنشود؛ وقطعاً سوف يبقى طويلاً.

وفي رأي ابن خلدون، أن عماد الملك والسبب الأهم في تأسيس الدولة هو الصلات القبلية والعصبية القومية، ولو أنه من الممكن بعد استقرار السلطة السياسية؛ ولأسباب مختلفة أن تستجد قوى مثل الموالى والعمال الذين تربوا في حضن الدولة، فيحتلوا مكان القوة والعصبية، وإن يصبح بعيداً حينئذ أن تحتل عصبية أخرى مكان هذه السلطة مثلما كان الحال في أمر العباسيين، وفي صنهاجة بالمغرب، وعند بني أمية في الأندلس، وأمثالهم؛ وهذا دليل صدق على ما ادعينا (٣٧).

وبناء على هذا:

أولاً: العصبية هي عماد السلطة السياسية والملك.

ثانياً: مع انهيار العصبية، فإن من الممكن أن تبقى السلطة السياسية لفترة؛ ولكن سرعان ما تخضع هذه السلطة أمام عصبية أخرى.

علاقة العصبية بالدعوة الدينية

برغم أن العصبية شرط لازم وسبب لا مفر منه لظهور السلطة السياسية والدولة، ولكنه لا يكفي لتأسيس الدول العامة والسلطات العظمى. وفي هذا الأمر لابد من وجود عنصر معنوي قوى، وهذا العنصر ليس سوى الدين والنبوة، وهو العامل الذي: برعاية الله؛ يؤلف القلوب مع بعضها البعض ويحرك الإيمان، ويبدل أسباب الخلافات الدنيوية ويمحصها إلى صلة بين القلوب الإيمانية، وإذا ما كان هناك قوم على هذه الشاكلة؛ لديهم وحدة الكلمة والقدرة المعنوية الكبيرة، فإنهم بها يقدرّون على تأسيس الدولة العظمى^(٢٨).

إن العصبية - في كل الأحوال - لها دور مؤسس في المجتمع، وهي في النهاية تُضفي على الدعوة الدينية لوناً معنوياً، وتمضي في طريق إعلاء العمل والوحدة من أجل إيجاد دول أعظم. ولكن من ناحية أخرى فإن الدعوة الدينية بدون قوى العصبية لن تصل في النهاية إلى مرادها^(٢٩).

الملك، الانفراد بالسلطة

أشار ابن خلدون تحت عنوان «حقيقة الملك وأصنافه»، وهو في الفصل الثالث من الكتاب الأول للمقدمة؛ إلى أحد أهم أسس الملك: ... واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع، وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم... وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، واعتبر هذا الأمر من الأمور الطبيعية؛ وسنة من السنن الإلهية. واعتبر «انفراده بالمجد» وانحصار الرغبة في القيادة والرياسة أمراً مسطوراً ومخفياً في الطبيعة الملكية. ويقول: إن الملكية قد تأسست على قاعدة العصبية؛ وتكون أقوى عند قوم بين العصبية الأخرى فيتغلبون على الآخرين، ثم تستقر السلطة في يد واحد من بين الطائفة الغالبة. وأحياناً ما تتركز هذه السلطة؛ وتنحصر في أول ملوك السلسلة؛ وفي أحيان أخرى يستولى الملك الثاني أو الثالث على السلطة وتنحصر فيه بما يتناسب وقوة سائر العصبية، ولكن في كل الأحوال يتحقق هذا الأمر سواء كان بسرعة أو ببطء^(٤٠). ولقد اعتبر ابن خلدون هذه النظرية سنة إلهية جارية في التاريخ.

إن الراحة والدعة أيضاً من الخصائص الملكية الأخرى، والتي حينما تتدعم أركانها تكون مثل هذه الأمور - بالقطع - هي سبب ضعف وانحيار السلطة السياسية.

مسيرة مراحل التاريخ

في الفصل الثالث وتحت عنوان «في أنه إذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة: أقبلت الدولة على الهرم»^(٤١). اهتم بتوضيح كيف تضعف قواعد الحكومة وتتهار في النهاية، وختاماً وصل إلى نظريته المهمة؛ يعنى «المرحلة» في مسيرة السياسة في المجتمعات البشرية، وقد أوضح هذا الرأي في الفصل التالي تحت عنوان «في أن الدول لها أعمار طبيعية كما للأشخاص»^(٤٢). ومن بين ما يقول: يظن الأطباء والمنجمون أن العمر الطبيعي للأشخاص ١٢٠ عاماً، وبالطبع يزيد أو ينقص هذا العمر في أجيال مختلفة لأسباب طبيعية؛ أو أسباب مختلفة تتعلق بالنجوم، ولا يزيد العمر على عشرين ومائة عام إلا في النادر.

إن عمر الدول ولو أنها تختلف بسبب الأعمال، والأعمال المضادة الطبيعية والسمائية؛ ولكنه غالباً لا يزيد عمر الدولة الواحدة على ثلاثة أجيال؛ وانفراد من الجيل أربعين سنة. ولذلك يكون الجيل الأول (الذي حصل على السلطة بالكدر والكدر) قد بقى قابضاً على السيادة والقيادة لأنهم كانوا على البداوة والخشونة وتحمل الصعوبات والشدائد؛ وماداموا بقوا كذلك فإنهم يبقون على البسالة وحمية العصبية.

أما الجيل الثاني فمع استفادته من مزايا السلطة التي في يده فإن أمره تمضي سلسة ويتخلق بأخلاق الحضرة ويترك البداوة؛ وبدلاً من أن يكون حارساً للمجد يُبتلى بالضعف والكسل، وبالطبع تقل قوة العصبية وشدتها لديه، هذا إذا ما كانت أصول أخلاق السابقين مازالت باقية فيه. وفي الجيل الثالث تنهار تلك الخصائص التي كانت أساس قيام الدولة؛ ويكون الملك في الواقع هو كبش الفداء حين وقت انهيار الدولة.

وتحت عنوان «في أطوار الدولة واختلاف أحوالها؛ وخلق أهلها باختلاف الأطوار»^(٤٣). يوضح ابن خلدون الحالات المختلفة التي تظهر في الدولة خلال مسيرتها الطبيعية؛ في خمسة أطوار:

الطور الأول: طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتراعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه؛

فى اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا يتفرد دونهم بشئ؛ لأن ذلك هو مقتضى العصبية التى وقع بها القلب، وهى لم تزال بعد بحالها.

الطور الثانى: طور الاستبداد على قومه والافراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول؛ للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الدولة فى هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع والاستكثار من ذلك؛ لجذب أنوف أهل عصبية وعشيرته المقاسمين له فى نسبة الضارين فى الملك بمثل سهمه، فهو يدافعهم عن الأمر ويصدهم عن موارده، ويردهم على أعقابهم أن يخلصوا إليه حتى يقر الأمر فى نصابه، ويفرد أهل بيته بما يبنى من مجده، فيعانى من مدافعتهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الأولون فى طلب الأمر أو أشد؛ لأن الأولين دافعوا الأجانب فكان ظهراؤهم على مدافعتهم أهل العصبية بأجمعهم، وهذا يدافع الأقارب لا يظاھرہ على مدافعتهم إلا الأقل من الأبعاد فيركب صعبا من الأمر.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصبب، فيستفرغ وسعه فى الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشديد المبادئ الحافلة والمصانع العظيمة والأمنار المتسعة والهياكل المرتفعة، وإجازة الوقود من أشرف الأمم ووجوه القبائل، ويث المعروف فى أهله هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته فى أحوالهم بالمال والجاه واعتراض جنوده وإدراة أرزاقهم وإنصافهم فى أعطياتهم لكل هلال حتى يظهر أثر ذلك عليهم فى ملابسهم وشكلهم وشاراتهم يوم الزينة، فيبهاى بهم الدول المسالمة ويرهب الدول المحاربة وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة؛ لأنهم فى هذه الأطوار كلها مستقلون بأرائهم باتون لعزمهم موضحون الطرق لمن بعدهم.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة فى هذا قانعاً بما بنى أولوه سلماً لانتظاره من الملوك وأقتاله مقلداً للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفى طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ويرى أن فى الخروج عن تقليدهم فساد أمره، وأنهم أبصر بما بنوا من مجده.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير. ويكون صاحب الدولة فى هذا الطور مثقفاً لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات والملذذ والكرم على بطانته وفى مجالسه واصطناع أقدان السوء وخضراء الدمن، وتقليدهم عظيمات الأمور التى لا يستقلون بحملها، ولا يعرفون ما ياتون ويذرون منها مستفسداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطئفوا عليه، ويتخاذلوا عن نصرتهم مضيغاً من جنده بما أنفق من أعطياتهم فى شهواته، وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقدته، فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون وهادماً لما كانوا يبنون^(٤٤).

وفى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهرم، ويستولى عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض...^(٤٥).

التسلط نتيجة طبيعية لحياة المجتمع

ثم بعد توضيح كيفية انتقال الدولة من البداوة إلى التمدن والحضارة،... اهتم بتوضيح حقيقة الملك وذكر أنواعه، يقول:

«لأننا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة وأقتضاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الفضب والألفة ومقتضى القوة البشرية فى ذلك، فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة، وهى تؤدى إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس، ويفضى ذلك كله إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه البارئ سبحانه بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض؛ واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم، ولا بد فى ذلك من العصبية لما قدمناه، من أن المطالبات كلها والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية، وهذا الملك كما تراه منصفاً شريعاً تتوجه نحوه المطالبات ويحتاج إلى المدافعات؛ ولا يتم شئ من ذلك إلا بالعصبية كما مر. والعصبية متفاوتة، وكل عصبية قلها تحكم وتغلب على من يليها من قومها وعشيرها. وليس الملك لكل عصبية، وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعيد الرعية ويجبى الأموال ويبعث البعث ويحمى الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة. وهذا معنى الملك وحقيقته فى المشهور»^(٤٦).

إذن أصبح التسلط والقهر أمراً طبيعياً، وأضاف ابن خلدون:

إن العمران والحياة الاجتماعية لدى البشر أمر طبيعي، والعصبية هي أساس إقامة المجتمع البشري، وهدف العصبية الملك، وأن الانفراد بالمجد والسعى وراءه أمر خفى في طبيعة الملك؛ والملك الحقيقي هو من (يستعبد الرعية)^(٤٧)؛ وقطعاً هو من تُجمع إليه الأموال ويحرس الحدود ويرسل رجال الضرائب إلى دول أخرى وسلطات أخرى، وهو المبرأ أمام الناس من كل مسئولية ولا تكون يد قاهرة فوق يده^(٤٨).

إن ابن خلدون هو مفكر المجتمع الإسلامي، وكان يجب عليه أن يحدد بوضوح الفرق بين نظرية الخلافة والإمامة التي هما الوجه الديني للسياسة وبين الملك الذي هو أمر طبيعي في المجتمع البشري. ولهذا السبب اهتم في عدة فصول بالبحث الكلامي - الفلسفي - التاريخي الخاص بالخلافة والإمامة؛ وحتى أنه شرح النظرية الشيوعية أيضاً.

أشكال الحكم

١ - لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب والقهر.

٢ - فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها.

٣ - فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا، وفي الآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبس وباطل؛ إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً) فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي إلى السعادة في آخرتهم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرتة علي منهاج الدين؛ ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع^(٤٩).

٤ - وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لاهل

الشريعة وهم الأنبياء، ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء، فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى القرص والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به^(٥٠).

وهنا لابن خلدون كلام هام حول اختلاف رأى الأمة الإسلامية في الإمامة وشروطها، ثم بعد الحكم بوجوب تنصيب الإمام واستتاده على إجماع «المصحابة» و«التابعين»؛ واهتمامه بأسس وأسباب وجوب التنصيب؛ يقول: إن البعض يعقلون أسباب الوجوب والإجماع؛ ولا يفعلون شيئاً سوى الخضوع لأحكام العقل، في الوقت الذي فيه البعض الآخر يُشروع سند الوجوب؛ ويستحسن بنفسه هذا القول أيضاً^(٥١). ويُضيف: إن أشخاصاً مثل «الأصم» من المعتزلة؛ والبعض من الخوارج لم يستحسنوا وجوب تنصيب الإمام؛ ولكن ما اعتبروه أهم؛ كان مراعاة أحكام الشرع بصورة تسير بها أمتهم في طريق العدل وتنفيذ الأحكام الإلهية، وهي أمور لا تحتاج في الأصل إلى إمام؛ حتى يكون من الواجب تنصيبه، ولكن ابن خلدون رفض هذا القول بسبب انعقاد الإجماع على وجوب التنصيب، يقول:

«والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لما رأوا الشريعة ممثلة بدم ذلك، والنهي على أهله، ومرغبة في رفضه. واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفساد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع بالذات؛ ولا شك أن في هذه مفسد محظورة وهي من توابعه؛ كما أشى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه، وأوجب بإزائها الثواب وهي كلها من توابع الملك، فإذا إنما وقع الذم للملك على صفة وحال نوب حال أخرى، ولم يذم لذاته، ولا طلب تركه؛ كما ذم الشهوة والغضب من المكلفين، وليس مراده تركهما بالكلية لدعاية الضرورة إليها، وإنما المراد تصريحهما على مقتضى الحق^(٥٢)».

ويسوق على صحة دعواه شاهد من ملك داود وسليمان وأنبياء الله الآخرين، ثم أن الملك أمر طبيعى وسوف يستقر بشكل طبيعى على قاعدة العصبية والشوكة القومية، ويقول: «... إن ما هو قائم على أساس الإجماع فى هذا التنصيب (تنصيب الإمام): ثابت، وهو نوع من واجب الكفاية؛ ويُفسخ باختيار أهل الحل والعقد، وواجب عليهم تنصيب الإمام وهو أمر لازم على كل الناس، فـ (الإمام المنصب) يُطاع؛ لأن الله تعالى قد أمر بطاعة الله والرسول ﷺ وأولى الأمر» (٥٣).

أوجب ابن خلدون أربعة شروط لمنصب الإمامة: العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء، واختلف فى شرط خامس وهو النسب القرشى.

وعن قرشية النسب، فيقول ابن خلدون: الفائدة فى النسب إنما هى العصبية... لا بد إذن من المصلحة فى اشتراط النسب، وهى المقصودة من مشروعيتها، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التى تكون بها الحماية... فاشتربنا فى القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبية على من معها لعصرها... وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة (٥٤).

الاستثناء والقاعدة فى النبوة والملك

يرى ابن خلدون أن أحكام الدين تؤمن السعادة فى الآخرة؛ فهى الغاية القصوى لوجود البشر. أن الإنسان محكوم بالحياة فى هذه الدنيا؛ وحياته ميسرة داخل المجتمع، كما أن المجتمع يحتاج إلى أصول؛ والسياسة هى قاعدة النظام وأصول المجتمع.

إن النموذج الأعلى السياسى والدينى هو الذى تحقق فى زمان النبى ﷺ وخلفائه الأرائل؛ بمعنى أن محمد ﷺ كان هو النبى؛ وكان أيضاً حاكم المجتمع الإسلامى، وفى عصره كانت السياسة والملك يأتیان فى ذيل الاهتمامات بعد النبوة؛ وبعده ظهرت الحكومة المنشودة فى صورة خلافة، وبرغم أن الخلافة تختلف عن الملك؛ لكن فى مزايا الملك ما يمنح المجتمع أصولاً ويحافظ عليه فى مواجهة الهرج والمرج الداخلى والهجوم الخارجى، وكانت الأمة الإسلامية مع وجود الخلافة فى غير حاجة إلى الملك.

ولكن الملك بمقتضى القطرة هو أمر طبيعى فى حين أن النبوة أمرٌ استثنائى مهما كانت ذات أثر كبير فى المجتمع والتاريخ، ولكن مع مضي الزمان حلت القاعدة الطبيعية، يعنى الملك مكان الظاهرة الاستثنائية.

إن الناس الذين شاهدوا نزول الوحي الإلهى؛ وهبوط الملائكة. والأمور غير العادية: كان إيمانهم متماسكاً واسعاً فى قلوبهم بحيث لم يترك فيها مكاناً لظهور العصبية القومية، وكان التفرد ناشئاً عن العقيدة الدينية الأولى؛ وكانت هى عماد السلطة والضامن لاستمرار المجتمع الدينى. ولكن حينما مضى هذا العصر الخاص والاستثنائى؛ وانتهى عصر المعجزات؛ وتوفى الجيل الذى شاهدها؛ عادت أمور العصبية إلى طريقها العادى والطبيعى. ونتج عن هذا الاهتمام بالملك والخلافة. يقول ابن خلدون فى إشارة إلى زمانه. «... ثم صارت اليوم من أهم الأمور للألفة على الحماية والقيام بالمصالح...» (٥٥).

وهنا يلاحظ أن جميع الاختلافات بين صحابة النبى ﷺ وأتباعهم (التابعين) فى الأمور السياسية كانت تحت عنوان الاجتهاد، وأن اختلاف الرأى هنا كان من الأمور الضيعية (٥٦).

برغم أن الخلافة كانت هى الشكل المطلوب للحكومة؛ ولكن ما اهتم به المشرع هو تنفيذ أحكام الشرع والكفاءة فى إدارة المجتمع.

وهكذا تكون الحكومة - كما أوضحنا سابقاً - فى رأى ابن خلدون من المصالح العامة وتكون مفوضة إلى الأمة، ويصبح الأهم أن يكون للمجتمع نظام وأصول وحكومة ذات كفاءة من أجل تأمين مصالحه ومنع الاضطرابات الداخلية، وتأمينه من غزو الأجانب، وقطعاً سيكون محتوى النظام وضوابط العلاقات الاجتماعية عند المسلمين هى أحكام الشريعة، وبذلك تكون الصورة الطبيعية لهذا النظام فى النهاية ليست شيئاً آخر سوى الملك.

وبناءً على ذلك؛ فإن قبول ابن خلدون للملك لا يتنافى مع تدبيره، وقى رأيه أن الدين يتوافق مع الأمور المعقولة والطبيعية؛ وأن الملك أمر معقول وطبيعى. ويعرف ابن خلدون الإمامة بأنها ليست منصباً شرعياً، ولكنها تعيين من قبل المشرع الذى يعرف المصالح العامة، فإن الله قد تركها لرأى الأمة واختيارها، وبعد أن رفض

رأى الشيعة الذي يعتمد على التصيب الإلهي للإمام؛ قال: «... وإن شبهة الإمامية في هذا الخصوص (في خصوص الإمامة) هي أن (الإمامة من أركان الدين)... في حين أنها ليست كذلك، في حين أن الإمامة (هي من المصالح العامة المفضضة إلى الخلق)» (٥٧) ..

ثم إن الحكومة أمر بشري وهدفها تأمين مصلحة المجتمع، وفي رأى ابن خلدون أن أكثر أشكال الحكومات طبيعية (بل هي الشكل الطبيعي الوحيد) هو الملك القائم على أساس العصبية والقهر، وأن أقصى ما يريد الملك تحقيقه هو إقامة أحكام الشرع على أساس من العدل.

إن الخلافة في رأى ابن خلدون - كما أشرنا سابقاً - من الأمور المستحسنة والمطلوبة؛ ولكن لا يمكن انتظار تحققها دائماً أو دوامها في أى مكان وذلك لأنها نظرية استثنائية (مثلها مثل النبوة)، فحينما يمضى عصرها الخاص تنقلب من داخلها على نفسها، وأن هذا التغير نفسه وهذا التبدل من الأمور الطبيعية، ومنذ ذلك الحين إلى ما بعد ذلك يجب أن يرى إلى أى مدى يكون الملك (الذى حل محل الخلافة) متفقاً مع حكم الشرع وأحكام العقل، وأفرد ابن خلدون لذلك فصلاً سماه: انقلاب الخلافة إلى الملك.

ويتحدث ابن خلدون عن التأثير الطبيعي لتتبع العوامل التى تثبت أو تنفى هذا الأمر الطبيعي؛ والتي تُسبب ضعف الملك أو دوامه، فمثلاً تحت عنوان «في كيفية طروق الخلل للدولة»؛ فقال: «إعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما، فالأولى الشوكة والعصبية والثاني المال، والخلل إذا طروق الدولة طرقها في هذين الأساسين» (٥٨).

وفي الفصل السابع والعشرين يورد ابن خلدون مقالة طويلة حول موضوع مذاهب الشيعة ورأيهم واعتقاد كل مذهب منهم في موضوع السياسة والإمامة. وفي الفصل الثامن والعشرين وتحت عنوان «في استبدال الخلافة بالملك» أوضح كيفية تعدى الأمر من الاستثناء في السياسة يعني الخلافة الدينية، إلى الوضع الطبيعي يعني الملك (٥٩).

وفي رأيه أن هذا التبدل والتعدى أمر طبيعي، وأن ما هو طبيعي لا يمكن أن يكون سيئاً، وإذا أصبح سيئاً فإنه لا يكون في الملك ذاته ولكن في عوارضه. أن الملك هو الممكن المتفق مع الشرع والعقل؛ وتكون نتائجه حسنة، ومن الممكن أن تظهر من عوارضه نتائج سيئة مثل الشهوة والغضب.

ثم: «... إن الملك هو الغاية الطبيعية للعصبية، وأن انبثاقه منها ليس أمراً اختياريّاً ولكنه تابع من الضرورة وأساسياتها... وكذلك الشرائع... لا مفر فيها من العصبية... وأن أمر الله بوجودها يصل إلى أقصى مدى: فقد جاء في الروايات الصحيحة أن الله لم يرسل نبياً إلا معتمداً على رفعة قومه وقوتهم (ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه)» (٦٠).

ثم: إن العصبية ليست فقط من أجل الملك فهي أمر ضروري للدين والنبوة؛ ولن ينجح دين الله ويستقر إلا بها. ولكن من جانب آخر فإن العارفين بالأصول الدينية وبالروايات؛ يعلمون أن الشرع قد تناول العصبية والملك بالنقد، وابن خلدون لا يُنكر هذه الواقعة؛ ولكنه يقول: إن هذا النقد مثل نقد الغضب والشهوة؛ فمن المسلم به أن هدف المشرع ليس قمعها؛ ولكن السئ منها ولوم ما هو دنيوي، فمن الشهوة والهوس يفهم هدف الإنسان وغايته؛ ولكن إذا كانت هاتان القوتان الحيوانيتان (الغضب والشهوة) يعمل بهما في سبيل الله والخير ولا يمنعان التكليف الشرعية؛ فسوف تكونان خصلتين حميدتين. إن العصبية بالشكل الذي كانت به في الجاهلية؛ مذمومة من الدين، أما إذا كانت القوى الطبيعية في سبيل الحق؛ ويعمل بها من أجل إعلاء أوامر الله فهي أمر مطلوب؛ ولكن إذا أضاعت (هذه القوى) الشرائع فهي أيضاً سوف تضيع؛ ولهذا السبب فإنها ليست فقط مطلوبة، ولكنها عماد الدين (٦١). وأن الملك المطعون فيه نوع من السلطة التي تسير في طريق الباطل وليس الحق (٦٢).

تعهد الخلفاء الأربعة باتتباع سنن النبي ﷺ في إدارة أمور المسلمين «في الوقت الذي كان الملك بين أيديهم وهم غير مباينين به» (٦٣). وفي البداية كان هذا يتفق مع الإسلام السمح؛ والروحانية البدوية العربية، ثم اتخذت عصبية هؤلاء القوم لون الدين وترسخت أكثر، وببركة وجود رسول الإسلام ﷺ شنوا حملات على فارس والروم، وتعلقوا بالجهاد؛ لأن الله قدره عليهم، وبهذه الطريقة استولوا على الملك فتدفقت ثروات هائلة كالسيول على الأعراب، ووصل كثير من رفقاء وأصدقاء الرسول ﷺ (الصحابية) إلى المكانة والثروة. ولم يخالف هذا الوضع الدين، أما ما كان مذموماً فهو التبذير في غير موضعه والخروج عن حدود الاعتدال؛ ولكن إذا كانت نية صاحب المال هي إتقائه في طريق الحق؛ فحينئذ تكون الثروة نعمة طيبة (٦٤).

* * *

أصبح لهذه المقدمات أثر موضوعي، وأثمرت نتائجها رويداً رويداً من حياة المسلمين. وكانت النتيجة الطبيعية لهذا الأمر هي العصبية؛ بمعنى أنها أسفرت عن الملك وظهور السيطرة والقهر. واعتبر ابن خلدون أن الحرب بين الإمام على ومعاوية نموذجاً عظيماً لهذه المرحلة العابرة؛ فهي الحرب بين العصبية التي ظهرت في القلوب بعد عصر حكم الإيمان الديني، وبرغم أنه أعطى على الحق في هذا الصراع؛ إلا أنه أيضاً لم يلقِ باللوم والتأنيب على معاوية. ولهذا فإن ما تقدم - وفق رأى ابن خلدون - هو:

أولاً: كان أمراً طبيعياً. وثانياً: إن معاوية لم يكن سيئ النية.

ولكن الأمر لم ينته عند هذا الحد، فإن الملك الذي كان نتيجة طبيعية للعصبية؛ كانت له هو نفسه نتائج طبيعية، وسواء أردنا أو لم نرد فسوف تظهر: «... ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمدد واستئثار الواحد به؛ ولم يكن لمعاوية أن يدفع عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها».

لقد طبق ابن خلدون على موضوع ولاية عهد يزيد بن معاوية وإسناد السلطة إليه عن طريق أبيه نفس النظرية من جميع جوانبها، واعتبر أن هذا الأمر لا مفر من قبوله على أساس العصبية التي هي أساس المجتمع والسياسة.

عموماً: لقد كان يعتقد أن البحث عن المصالح الطبيعية هو سبب ظهور الملك ذي الأهداف الدينية، وقد دامت هذه النظرية حتى أواخر عهد الأمويين والمروانيين ثم انحرفت في نهاية هذا العهد؛ وتوجهت سلطة الملك إلى أهداف دنيوية؛ وكان هذا الأمر نفسه هو أحد الأسباب التي أدت للثورة ضد الأمويين وأيضاً للعمل على إسقاط الدعوة العباسية، واجتهدت حكومات صدر الدولة العباسية في إبعاد الملك عن طريق الانحراف حتى سقط الملك بعد عصر الرشيد وبعض أبنائه في ورطة الرفاهية والملاذات، وكانت النهاية ضياع السلطة من يد العرب^(٦٥).

وبكلمة مختصرة، فعند ابن خلدون: إن العصبية أمر طبيعي وتأسيسي، وهي لم تنهار برغم أنها كانت أحياناً تخضع لتأثير مظاهر وعوامل استثنائية وخارقة مثل الدين، ولكن مع مضي الزمان قُضى على الاستثناء، وعاد سريان الأمور إلى السير وفق القاعدة؛ واستقر الأمر الطبيعي في مكانه، ورأينا أن حكومة المسلمين في أوان علو

الدعوة الدينية: وفي عصر غلبة التشريع تجلّت في صورة الخلافة ومضت في نموها الطبيعي نحو الملك، لأنه لا يوجد مجتمع قط يفر من الملك ويستهي إلى الملك الديني إلا إذا كان أساسه أصيلاً وهيئته الاجتماعية تعتمد على التشريع والأوامر الشرعية، وإذا ما كان النظام يعتمد على التوجيهات والملاحظات والمصالح العرفية والعقلية البشرية أصبح عقلياً. وبلا هاتان الصورتان فإن أساس المجتمع والسياسة لا يعتمد على شيء سوى السلطة الاستبدادية. ثم إن الملك أمر طبيعي؛ وأن خيره وشره أمر عارض يعتمد على الخصائص التي سوف تتفق مع شروطه وأحواله المختلفة.

كان ابن خلدون مثل أسلافه وخلفائه، في جوّ كان «القهر والاستبداد» يهيمنان فيه فيه على مسرح السياسة، وكان الاستبداد مُسيطرًا على آذهان المسلمين والمفكرين الإسلاميين دون أن يتساءلوا كيف؟ ولماذا؟، وكان يُختر إلى الملك الاستبدادي باعتباره أمراً طبيعياً، وبالطبع لم يكن هناك تصور واضح لمسئولية الحاكم أمام الناس، ففكر في كيفية الانحطاط لهذا؟ وكيف أصبح الشاه (الملك) مسئول أمام الله فقط، ولا حيلة للناس إلا في طاعة الحاكم؟.

هي «العهد على الطاعة، كأَن المبايع يعاهد أميره على أَنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأُمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المتشط والمكره»^(٦٦) - فصل في معنى البيعة.

وأضاف: أن الإكراه وحث الناس على البيعة لها الغلبة دائماً، وبناءً عليه فحينما يفتي الإمام «مالك» قياساً على قسم المكره: بإغضاب الحكام، ولأنهم يدركون أضرار هذه الفتوى على اعتبار أن البيعة قد أخذت من الناس (بطريقة الإكراه) لذا وقع ما وقع من محنة الإمام^(٦٧). أما الذي راج في زمن ابن خلدون باسم البيعة فهو عبارة عن «تحية الملوك على طريقة الأكاسرة بمعنى تقبيل الأرض أو اليد أو القدم أو أطراف ثياب الملك». وكان ابن خلدون يعلم أن كل هذا من مقتضيات التبعية ومستلزماتها، والتي أطلق عليها مجازاً عنوان: البيعة التي هي العهد على الطاعة، ثم راجت هذه الأمور، وبعد مدة أخذت شكل «الحقيقة العرفية».

ومن هذا المنظور لفت موضوع ولاية العهد أيضاً نظر ابن خلدون، يقول: «أعلم أنا قدمنا الكلام في الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة، وأن حقيقتها بالنظر في

مصالح الأمة لدينهم ودينهم وهو والأمين عليهم ينظر لهم ذلك في حياته وتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته، ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاها، ويثقون بنظره لهم في ذلك كما وثقوا به فيما قبل^(٦٨)، واجتهد ابن خلدون في أن يأتي بدليل من الشرع وإجماع المسلمين على صحة هذه النظرية، وعلى أمر معاوية في انتخابه يزيد باعتباره ولي عهده مع علمه بوجود أفراد آخرين أجدر بهذا المنصب بأن مصلحة المجتمع وترايطه كانت في الموافقة على هذا الأمر؛ وذلك لأن بني أمية في هذا العصر كانوا أصحاب عصبية قريش والمسلمين وكانت لهم الغلبة؛ ولم يكونوا ليقنعوا إلا بالحكم لهم، وبناءً عليه فإن معاوية قدم يزيد على الآخرين، واجتهد في أن تنطبق هذه النظرية - التي كانت علامة لاستقرار السيطرة والاستبداد - على طول تاريخ المسلمين السياسي.

لم يكن خافياً على باحث متعمق وذو رأي ثاقب مثل ابن خلدون انحراف التابعين عن طريق الخلفاء الراشدين، ولكنه يقول: إن هذا الانحراف ليس انحرافاً عن الحق والشرع؛ ولكنه عودة بالأمور إلى مجراها العادي والطبيعي. يقول: «ولا يعاب عليهم إثارة أبنائهم وإخوانهم وخروجهم عن سنن الخلفاء الأربعة في ذلك فشائهم غير شأن أولئك الخلفاء فإنهم كانوا على حين لم تحدث طبيعة الملك وكان الوزع دينياً فعند كل أحد وزع من نفسه فعهدوا إلى من يرتضيه الدين فقط وأثاروه على غيره ووكلوا كل من يسمو إلى ذلك إلى وزعه وأما من بعدهم من لدن معاوية فكانت العصبية قد أشرفت على غايتها من الملك والوزع الديني قد ضعف واحتجج إلى الوزع السلطاني والعصبياني فلو عهد إلى غير من يرتضيه العصبية لردت ذلك العهد وانتقض أمره سريعاً وصارت الجماعة إلى الفرقة والاختلاف. سأل رجل علياً رضي الله عنه ما بال المسلمين اختلفوا عليك ولم يختلفوا على أبي بكر وعمر؟ فقال: لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثلي وأنا اليوم وال على مثلك»^(٦٩).

ثم استمر ابن خلدون قائلاً: «أفلا ترى إلى المأمون لما عهد إلى علي بن موسى ابن جعفر الصادق وسماه الرضا كيف أنكرت العباسية ذاك ونقضوا بيعته وبايعوا لعنه إبراهيم بن المهدي، وظاهر من الهرج والخلاف وانقطاع السبل وتعدد الشوار والخوارج ما كاد أن يصطلم الأمر حتى بادر المأمون من خراسان إلى بغداد ورد أمرهم لمعاهدته فلابد من اعتبار ذلك في العهد فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات، وتختلف باختلاف المصالح ولكل واحد منها حكم

يخصه لطفاً من الله بعباده، وإما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء، فليس من المقاصد الدينية؛ إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفاً من العبث بالمناصب الدينية. والملك لله يؤتبه من يشاء»^(٧٠).

فأخيراً وصل إلى الطريق الوحيد الهادي إلى التخفيف من الاضرار العظمى التي وقعت نتيجة للاستبداد ولرغبات المستبدين على المجتمع، حيث يقترح ابن خلدون - الذي كان شاهداً على طموح المهووسين وظلم الحكام والولاة - اقتراحاً يفكر للحماية ولحكمة الحكام الصالحين، كما أنه ليس له ضمانات إجرائية قط سوى رغبة الحاكم على كل حال: كان ابن خلدون في رؤيته التاريخية والاجتماعية مبتكراً ومؤسساً لمدرسة خاصة في عصر استبداد القهر بحياة المسلمين وأذهانهم. واعتبر ابن خلدون ذلك أمراً طبيعياً.

مصادر البحث السابغ للمؤلف

- (١) دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ج ٢، ص ٤٤٤.
- (٢) مقدمة ابن خلدون، ترجمة محمد برفين الجنابادي، مؤسسة الترجمة والنشر، طهران، ١٢٤٥، ص ٤٢-٤٤.
- (٣) نفسه، ص ٤٤.
- (٤) نفسه.
- (٥) نفسه، ص ٤٥.
- (٦) نفسه، ص ٥٢.
- (٧) نفسه.
- (٨) نفسه، ص ٦٩، ٧٠.
- (٩) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص ٢-٤.
- (١٠) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص ٥.
- (١١) نفسه، ص ٢٩.
- (١٢) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص ٢٨.
- (١٣) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص ٢٩.
- (١٤) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص ٢٨.
- (١٥) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص ٢٩.
- (١٦) نفسه، ص ٢٤.
- (١٧) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص ٢٠٢-٢٠٣.
- (١٨) نفسه، ص ٣٠٣.
- (١٩) نفسه، ص ٤١، ٤٤.
- (٢٠) نفسه، ص ٤١.
- (٢١) نفسه، ص ٤٢.
- (٢٢) نفسه، ص ٤٢.
- (٢٣) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص ٣١، ٣٢.
- (٢٤) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص ١٢٠، ١٢٢.
- (٢٥) نفسه، ص ١٢٢-١٢٧.
- (٢٦) نفسه، ص ١٢٧.

- (٢٧) نفسه، ص ١٢٧، ١٢٨.
- (٢٨) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص ١٢٨.
- (٢٩) نفسه، ص ١٠٢، ١٠٣.
- (٣٠) نفسه، ص ١٠٥.
- (٣١) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص ١٢٩.
- (٣٢) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص ١١٠.
- (٣٣) نفسه.
- (٣٤) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص ١٤٢، ١٤٣.
- (٣٥) نفسه، ص ١٤٣.
- (٣٦) نفسه، ص ١٤٣، ١٤٤.
- (٣٧) نفسه، ص ١٥٥.
- (٣٨) نفسه، ص ١٥٧.
- (٣٩) نفسه، ص ١٥٩.
- (٤٠) نفسه، ص ١٦٦، ١٦٧.
- (٤١) نفسه، ص ١٦٨.
- (٤٢) نفسه، ص ١٧٠.
- (٤٣) نفسه، ص ١٧٥.
- (٤٤) مقدمة ابن خلدون - دار ابن خلدون - الإسكندرية، ص ١٢٣، ١٢٤.
- (٤٥) نفسه، ص ١٢٤.
- (٤٦) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص ١٤٨.
- (٤٧) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص ١٨٨.
- (٤٨) نفسه.
- (٤٩) مقدمة ابن خلدون - دار ابن خلدون - الإسكندرية، ص ١٣٣، ١٣٤.
- (٥٠) نفسه، ص ١٣٤.
- (٥١) نفسه، ص ١٩١، ١٩٢.
- (٥٢) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص ١٥٢.
- (٥٣) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص ١٩٣.
- (٥٤) مقدمة ابن خلدون - دار ابن خلدون - الإسكندرية، ص ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨.
- (٥٥) نفسه، ص ٢١٢.
- (٥٦) نفسه، ص ٢١٣، وما يليها.
- (٥٧) نفسه، ص ٢١٢.
- (٥٨) نفسه، ص ٢٩٤، وما يليها.

الجزء الثالث حديث الختام

- (٥٩) نفسه، ص ٢٠٣؛ وما يليه.
(٦٠) نفسه، ص ٢٠٣.
(٦١) نفسه، ص ٢٠٢، ٢٠٣.
(٦٢) نفسه، ص ٢٠٤.
(٦٣) نفسه، ص ٢٠٤.
(٦٤) نفسه، ص ٢٠٥.
(٦٥) نفسه، ص ٢٠٦؛ وما يليها.
(٦٦) نفسه، ص ٢٠٩. وهنا نقارن رأى ابن خلدون مع رأى تاييس هابر الذى يرى أن العدل الاجتماعى قى الواقع عدلاً من طرف واحد فإن الناس يجمعون اختياراتهم لحاكم من اختياراتهم؛ ومن هنا إلى ما بعد ذلك فإن جميع الاختيارات تكون للحاكم والمسئوليات والتكليفات للشعب.
(٦٧) المقدمة، ص ٢٠٩.
(٦٨) مقدمة ابن خلدون - دار ابن خلدون - الإسكندرية، ص ١٤٧.
(٦٩) مقدمة ابن خلدون - دار ابن خلدون - الإسكندرية، ص ١٤٨.
(٧٠) نفسه، ص ١٤٨.

بدل رسول الإسلام ﷺ العظيم مدينة يثرب إلى «مدينة النبي» ﷺ تكريماً من الله للإنسان؛ وفتح أفقاً جديدة وأمالاً رحبة أمام الإنسانية، ولكن بعد نصف قرن من شروق شمس الإسلام، حولت سحب «القهر» و«الاستبداد» السوداء، سماء حياتهم الاجتماعية إلى ظلام، وفي هذه الظلمة الحالكة، تطلعت بصيرة المفكرين المسلمين بدورها إلى النظر لوجه ومعرفة ماهية «السياسة» و«السلطة».

إن التأمل الفلسفي الجاد في أمر «المدينة» وفي النظام السياسي والاجتماعي قد بدأ بالمحاولة الباهرة «الفارابي» مؤسس الفلسفة الإسلامية، ولكن بوقاته فشلت هذه المحاولة وانزلق الفكر السياسي في منحدر سيء العاقبة، وكان آخر من سلك هذه المسيرة هو «ابن خلدون» الذي اهتم بالتأكيد بالنظرية الجديدة من واقع الحياة الاجتماعية الإنسانية، بدرجة نستطيع معها أن نعتبره أبا فلسفة التاريخ وبقيل من التسامح نعتبره مؤسس علم الاجتماع.

نستطيع أن نطلق على ابن خلدون آخر المفكرين المسلمين في موضوع ماهية السياسة، وقد كان فكره متأثراً بالوقائع والأحداث الجارية، وليس جزافاً إذا ادعينا أنه لم يظهر بعده كلام جديد مطلقاً في ميدان الفكر السياسي؛ وإذا ظهر شيء فإنه ليس أقل ولا أكثر من كونه تكراراً للمسائل التي قام بتوضيحها رواد الفكر السياسي في العالم الإسلامي. وجدير بالذكر أن فكر ابن خلدون في الأمور الاجتماعية والحضارة (ال عمران) كان مختلفاً عن الآخرين، وكذلك النتائج التي توصل إليها، في كلمة واحدة نستطيع أن ندعى أن نظرية ابن خلدون كانت آخر الورود التي نبثت في بستان الفكر السياسي عند المسلمين، ولهذا السبب كان ختام بحثنا أيضاً هو الإشارة إلى فكره، والذي أصبح مادة للتقليد والتكرار لمن بعده.

ومن قبل هذا؛ وفي مقالة «الخواجه»(*) نصير الدين؛ وكتابه «الأخلاق الناصرية» أشرنا إلى أنه اقتدى بابى نصر الفارابى فى السياسة، وأنه لم يصف شيئاً جديداً.
ثم بعد ابن خلدون وقعت حوادث مهمة فى العالم الإسلامى؛ نستطيع أن نشير منها إلى الغزو المغولى؛ وقيام سلطنة آل عثمان؛ وظهور المملكة الصفوية فى أقسام مهمة من العالم الإسلامى.

وجدير بالذكر أن العمود الفقرى لكل هذه الحكومات وجوهرها لم يكن شيئاً سوى «القهر والاستبداد»؛ بمعنى أنه على الرغم من الاختلافات العقائدية واختلاف الأهداف والطرق والأساليب الظاهرية للحكم؛ وكذلك الآثار والنتائج السياسية والاجتماعية لهذه الحكومات، فإن أساس الأمر لم يكن سوى الاستيلاء القهرى الاستبدادى على الناس، والعمل اعتماداً على قبضة السلطة المعسكة بالسيف، وقد ترك هذا الأمر - فى كل مكان وفى كل الأحوال - أثراً على أعمال العقل فى ماهية السياسة وفى البحث عن طريق للخروج من مشكلة الاستبداد والخلاص من النظام القهرى.

من المناسب هنا؛ بالإضافة إلى ما ورد فى القسم الأول من الكتاب خاصاً بالمملكة الصفوية؛ أن نشير إجمالاً إلى السياسة والفكر السياسى فى العصر الصفوى، وذلك لأنه نتج عن تأسيس الملكية الصفوية آثار كثيرة لنا ولتاريخ إيران وللشيعية؛ ولأن مصيرنا اليوم لا ينفصل عن سيرتنا بالأمس؛ ولأننا نعلم أن وحدة القومية الإيرانية ووجود التشيع رسمياً فى هذه البلاد هو أمر مرتبط إلى حد بعيد بهذه السلطنة.

ومع ارتفاع شأن الصفويين، تهيأ المجال لظهور عوامل جديدة للروحانية الشيعية؛ وذلك فى صورة مسيرة قوية دينية - اجتماعية - سياسية؛ كانت بداية آثار كثيرة فى بضعة من القرون الأخيرة؛ منها ما كان أثناء «الثورة النيابية»؛ ومنها ما هو بعدها؛ وطُرحت أفكار جديدة خاصة بالسياسة الدينية؛ أثمرت ثماراً جديدة فى العصر الجديد.

وأدرك الملوك الصفويون؛ بحكم احتياجهم بناءً على الواقع المرنى وأيضاً العقلى؛ أنهم لا يستطيعون الاستمرار فى حكمهم إلا بمساعدة علماء الشيعة الذين يدعون إلى إحياء التشيع واتباع سنة وسيرة أهل البيت (عليهم السلام)، وقاموا طويلاً منافسيهم الأقوياء السننيين المذهب فى شرق إيران وغربها، ونتج عن هذا أنهم استدعوا علماء

الشيعة للمساعدة، وتحمل علماء الشيعة؛ الذين كانوا أيضاً لقرون طويلة أقلية مرفوضة؛ مصاعب كثيرة، ففقهوا قيمة مواقفهم الجديدة واهتموا إلى جانب السلطة الصفوية الشيعة بنشر الأسس المذهبية وإحكام قواعد مكانتهم الاجتماعية، ولكنهم وبمقتضى طبيعتهم التاريخية والعقائدية لم يهضموا النظام القهرى؛ وبدأوا مسيرتهم التاريخية الجديدة فى صورة مسيرة موازية لمسيرة السلطنة.

وفى رأى أن الروحانية الشيعية منذ زمان الصفويين، وحتى بعد ذلك؛ قد قامت بتشكيل إحدى النظريات الاجتماعية وتحديدها بمعنى التنظير مع العمل والقيام بالوظيفة الاجتماعية وأيضاً الرسمية والمتناسبة مع البنية المالية والاقتصادية القائمة.

ولو أن المناصب الرسمية الروحانية كانت بتعيين من الشاه؛ فكان الشاه يُصدر فرمانات بأصحاب المناصب؛ ولهذا السبب كان علماء الدين - فى تسلسل المراتب الاجتماعية - يعتبرون فى مكانة أقل من الشاه، هذه المكانة تتفق بالطبع مع القليل من السلطات والاختيارات، ولكن على ساحة الحياة الشرعية فى المجتمع، وفى فترات قليلة من عصر هذه السلطنة - وكما يُستفاد من نص بعض فرمانات - فإنها كانت تتناسب وشخصية هؤلاء العلماء، كما كان لهم أيضاً بمقتضى القواعد والأحوال الاجتماعية على ساحة الحياة العرفية - فى قليل أو كثير من المواقف - الكلام النافذ والسلطة الإجرائية.

بناءً على ما سبق؛ أصبحت «الأوقاف» يوماً بعد يوم أكثر انتشاراً وقد كانت فى يد الروحانيين مباشرة، وبموجب هذه الحماية المالية والاقتصادية ازداد تأثير تواجد العلماء فى المجتمع؛ وأصبحت (الأوقاف) وسيلة شديدة الأهمية لشرح المعارف الدينية ونشرها؛ وضمان انتشار كلمة الروحانيين والارتباط بينهم وبين الناس. ثم بعد ذلك وخلال القرنين الأخيرين ومع إحياء العمل به الوجهة الشرعية «والخمس»، وإعادة الاعتبار له المرجعية التقليدية؛ رسخت أعمدة هذه المؤسسة أكثر.

وبهذه الطريقة أوجدت الروحانية الشيعية - على ضفاف السلطنة (وليس فى قلبها)؛ وبالعمل الاجتماعى المتميز؛ ويقبول الحماية المعتمدة على المال - حياة جديدة فى صلب تاريخ التشيع وبخاصة فى إيران؛ ومع التأكيد على الصلة المعنوية بين علماء الدين والناس توازت هذه المسيرة مع السلطنة؛ ثم أصبحت أقوى يوماً بعد يوم. وهكذا ومع سقوط الملكية الصفوية الهشة، فإن الروحانية الشيعية؛ ليس فقط لم تخرج من

الساحة؛ بل أصبحت أقوى مما قبل. وفي بداية عصر الملكية القاجارية، أصبحت الروحانية - في غيبة النظريات المدنية الجديدة - أهم العوامل على الساحة التي تحدد المصير الاجتماعي للناس.

ولم يبق مما لم يقل: غير أنه كان هنالك دائماً أشخاص من العلماء والفقهاء يرفعون راية المعارضة؛ بعضهم في العصر الصفوي وكانت معارضاتهم أحياناً بالغة الغضب والخشونة، وأشخاص آخرون؛ يعتمدون على أصول العقيدة الإمامية وولاية المعصوم والتمحور الذي لا بديل عنه في نظام الحكم المشروع، كانوا يرفضون التعاون مع ملوك الصفويين الشيعة مقررين لوم من يتعاون معهم لوماً شديداً حتى ولو كان هذا المتعاون يحظى بمقام علمي وفقهي عالٍ.

وفي أثناء هذه النزاعات والمجادلات الكلامية والفقهية كانت هنالك قضايا مثل دفع الخراج وقبضه؛ وإقامة صلاة الجمعة، وأمور أخرى ترتبط بالحكومة على نحو ما، وكانت تعتبر معركة آراء ساحة نقض وإبرام، ورفض وقبول، وأن الآثار التي مازالت باقية منذ عهد عظماء العصر الصفوي ويعدده لدليل على هذا الادعاء.

قطعاً؛ إن الموضوع المهم الذي تبلور في شكل بسيط بعد ذلك تحت عنوان «ولاية الفقيه» في زمان الغيبة، قد تقرر أن يخضع لبحث وفحص كبيرين؛ خاصة في القرن أو القرنين الأخيرين، وقد طُرِح منذ صدر العصر الصفوي بوضوح بالغ وبعناية، حتى اعتبر في النهاية وفي بداية العصر القاجاري موضوعاً مستقلاً عن طريق الفقيه الشيعي آية الله الملا أحمد التراقي (رحمه الله).

عموماً بقيت الصورة الأخرى من هذه النظرية في انتظار لمدة قرنين تقريباً حتى استطاعت أن تصل قلعياً عن طريق حضرة الإمام الخميني (رحمه الله) إلى أن تصبح هي الحاكمة على ساحة مصير الأمة الإيرانية في صورة نظام مدون ضمن القانون الأساسي (الدستور) للجمهورية الإسلامية الإيرانية وبموافقة الشعب.

وهنا من المناسب أن نشير إلى أهم أثر سياسي لهذا العصر ومؤلفه المرحوم «محقق السبزواري»^(١)؛ أحد الفقهاء المشهورين والعلماء العظام في العصر الصفوي، وشيخ الإسلام وإمام الجمعة في إصفهان في عصر الشاه عباس الثاني.

في الأثر المسمى روضة الأنوار؛ أوضح المؤلف ميوله الشيعية باستناده على بعض الروايات الشيعية، وذكره لبعض الحقائق، من بينها ما جاء في مقدمة الكتاب.

أحياناً ما يكون الملك المطلق والإمام الحاكم على الإطلاق؛ نبياً مثل حضرة آدم وسليمان وداود (عليهم السلام)؛ وحضرة الرسول ﷺ وغيرهم، وأحياناً ليس نبياً مثل حضرة أمير المؤمنين (عليه السلام)؛ وسائر أئمة الهدى عليهم سلام الله، ولا يوجد زمان قط يخلو من إمام أصلي؛ لكن في بعض الأزمنة وبسبب الحكم والمصالح يغيب الإمام الأصلي عن النظر... وفي مثل هذا الزمان فإن حضرة صاحب الزمان... قد اختفى كالشمس في حجب السحاب...^(٢).

إن بحث المرحوم محقق السبزواري كان في زمان غيبة المعصوم وأثناء حكومة ملك شيعي؛ وفي وجود علماء وفقهاء شيعة، ولهذا السبب فإن هذا العالم قد قام بمحاولة نظرية وعملية من الواقع المنظور؛ كي يحفظ المكانة والمجال المناسب لترغيب الملك في حماية العلماء ورعاية الموازين الشرعية.

كُتِبَ كتاب روضة الأنوار في مقدمة واحدة مع فصلين واستهلال مع قسمين؛ وكان القسم الأول يحتوي على سبعة أبواب؛ وكل باب يحتوي على بضعة فصول. وكان القسم الثاني يحتوي على خمسة أبواب؛ كل واحد منهم يحتوي على بضعة فصول إلا الباب الخامس الذي اختص كله بعهد حضرة أمير المؤمنين عليّ لما لا الشتر.

برغم أن كتاب روضة الأنوار قابل للمقارنة من عدة وجوه مع الأحكام السلطانية؛ إلا أنه ليس أثراً فقهياً، ولكننا نستطيع أن نجد فيه جنوراً واضحة من المباحث الفلسفية. أما إذا أردنا أن نحدد مكانة هذا الكتاب بين طيقات الآثار السياسية في العصر الإسلامي؛ لوجدنا أنه يقف إلى جوار كتاب السياسة للخواجه نظام الملك الطوسي؛ وسنجد أنه متأثر بهذا الكتاب.

ومجال البحث الأصلي في روضة الأنوار يشبه سير الملوك؛ فهو حول الملك والسلطة بدون الاستفسار عن أسبابهما، أما أكثر الأقسام فلسفية في الكتاب؛ يعني المقدمة فهي «في بيان الحكمة والتدبير الإلهي في وجود الملوك والفوائد التي تترتب عليها؛ وذكر كيف تكون علة النوام وثبات الملك والملكية»؛ ونستطيع أن نطلع على العديد مفصلاً من خلال هذا المختصر:

إن الملك المطلوب عند محقق السبزقارى هو نفسه الملك فى نظر الخواجه الطوسى؛ وهو الملك المتدين. والغاية فى رأى نظام الملك هى سمات الملك عند الحنفية، والمذهب الصحيح إما أن يكون حنفياً أو شافعيّاً؛ أما الباقي فباطل، ولكن فى رأى السبزقارى وهو فقيه شيعى، أن الملك (الشاه) فى الدين الصحيح هو من «يتبع سيرة وسنة الإمام الأصبلى».

ومثلما أوضحنا سابقاً، فإن بحث السبزقارى كان فى زمان الغيبة، ولذلك كان الملك بالطبع هو ... من يكون فى مقام يتبع فيه الإمام الأصبلى على قدر الوسع والاستطاعة؛ ويطلع سنن الشرع الرضوية فى جميع الأبواب، ويعمل بقانون العدل الذى يترتب على وجوده المنافع والفوائد^(٣).

وهذا الملك ليس الإمام المعصوم؛ ولا حتى العالم الذى تتوفر فيه الشروط الدينية؛ ولكنه شخص تكون السلطة فى يده وليس مُهمّاً من أين؟ أو كيف وصلت إليه هذه السلطة؟ ولكن يوصوه فقط باتباع الإمام الأصبلى على قدر الوسع والطاقة.

وفى زمان محقق السبزقارى لم يكن هذا الملك المتدين، رافع شعار العدل؛ سوى الشاه عباس الثانى الصفوى... «أما بعد، فى الأيام الميمونة بدأت سعادة الأفراد، الرحمة الربانية العامة، والنعمة الإلهية الكاملة وشملت البلاد وحال العباد تاج السلطنة وحاكم العالم...»

والفلك على الرغم من أن جميع الأجسام مبصرة؛ فإنه لم ير مثل هذه الومضة التورانية، والشمس ولو أنها تضيء كلها من قمة رأسها إلى أخمص قدميها؛ إلا أنها استقارت بضيء عقله... أعنى معالى حضرة «ملك الملوك ظل الله»؛ وقائد الجيش... سراج السلالة المصطفوية؛ وشجاع المرتضوية الخالدين... السلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان؛ صاحب جلال الفتوحات الربانية الشاه عباس الحسينى الموسوى الثانى؛ أدام الله تعالى على العالمين حسن رعايته^(٤).

وأضاف المؤلف المحترم من أجل رفع شبهة المبالغة أو الأقوال الجزافية والتعلق كثر من آثار شوم الحكم الاستبدادى والقهرى: «الحق، وبون تكلفات الكتاب ومتعلقات أهل الترسل؛ فإن الذات الشريفة لهذا السيد هى فهرس مجموعة الإقبال، ومجمع أشرف الأخلاق وأطائف الخصال... وأن هذا الفقير برغم أقر تتبعه وإطلاعه على

أحوال ملوك وسلاطين السلف والخلف، وبرغم تصفحه وتفحصه للصحف القديمة والتواريخ وسير الملوك إلا إنه لم يجتمع قط لأحد من الملوك مثل هذه الأخلاق الحسنة والصفات الرضوية المعهودة والمنقولة؛ والعلم عند الله^(٥).

وبرغم أن محقق السبزقارى قد قبل لقب شيخ الإسلام؛ وهو أهم منصب روحانى - سياسى فى عصره؛ إلا أن عمله كان يؤيد قوله، وإن كان قبول العلماء للمناصب من الملوك؛ كان من أجل الدفاع عن التشريعات والاعتقادات؛ وتأمين اتباع مذهبهم؛ وتأمين الناس؛ وتنفيذ الشريعة، ولكن على كل حال؛ إن الرغبة فى تقليل مثل هذه الأقوال والسلوكيات عند أصحاب المناصب، تُقرّ فى الوقت نفسه بمشروعية الأنظمة القهرية فى ذهن المجتمع والقارىخ.

وفى مقارنة بين رأى محقق السبزقارى وسلوكه بالنسبة للملك الصفوى؛ وبين رأى أبو الحسن الماوردى وعمله بالنسبة للخليفة العباسى؛ نستطيع أن نشير إلى هذه الحقائق.

أولاً: فى كلام السبزقارى وجه للمبالغة والقول الجزافى فى مدح الشاه، وكان مدحه والإشارة لعفته - فى الغالب - من هذا النوع الذى أبرزه الماوردى بالنسبة للخليفة؛ وأيضاً الخواجه نظام الملك بالنسبة للشاه السلجوقى. أما الفرق بين الشاه الصفوى والخليفة العباس والملك السلجوقى؛ فقد كان ويوضح فى الميول المذهبية (أو فى إبداء هذه الميول)، فى الوقت الذى كان فيه الأساس المشترك بين هذه الأنظمة، هو القهر والاستبداد.

ثانياً: أصرّ الماوردى فى وضوح على شرط العلم إلى جانب العدل بالنسبة للحاكم، فى حين أن السبزقارى لم يقل بوجوب اتصاف الشاه بذلك.

ثالثاً: يُعرّف السبزقارى السلطة الحقيقية بأنها سلطة النبى ﷺ، ويُصنّب الإمام الأصبلى المعصوم خليفة له - وهذا خلاف كلامى بين الشيعة والسنة - ولكن حينما يصل إلى زمان الغيبة، فإنه من ناحية المعايير؛ يستعمل نفس اللغة التى يستخدمها أهل الفقه السنّى؛ مع فارق واحد هو أن الماوردى كان أكثر طموحاً.

رابعاً: إن كلاً من الطائفتين من علماء الدين - السنة والشيعة - كانوا يتكلمون مع الواقع الغالب، وحتى تتوافق طموحاتهم ومحاولاتهم بقدر الإمكان معه، وحتى يستطيعوا

تأمين غالبية الاماني التي يهتمون بها ويعتقدون فيها. لدرجة أنهم لم يطرحوا السؤال الصحيح؛ فما جدوى محاولة الإجابة على هذا السؤال؛ ألا وهو: ما السبيل إلى التخلص من قهر الحاكم؟ وإذا ما دار حديث حول القهر والعدل، فإنه لا يكون ناتجاً عن التأمل في كيفية نشأة الحكومات؛ وهو ما يظهر أحياناً في سلوك الحكومة القائمة على القوة والقهر، كما لا يوجد خبر في بحث عن العدل يوضح كيفية كبح جماح القهر؛ ولكن تجد فيه مخاطبة للشاه من أجل تنفيذ العدل حتى لا ينال العقاب في الآخرة؛ وأيضاً حتى تدوم حكومته لمدة أطول في هذه الدنيا.

وفي الباب الخامس من القسم الأول من الكتاب، أورد السبزواري موضوعه تحت عنوان «في ذكر بعض الأخلاق النفسية الثمينة والملكات الفاضلة»، وهي سبب الشرف وعلو النفس؛ وفي ذكر بعض الأخلاق الذميمة التي يجب الاحتراس منها^(٦).

وكانت له أغراض في تسعة فصول، الفصل الأول: «في ذكر فضيلة العدل» عند «ملوك لم يتحلوا قط بأي صفات العدل»^(٧)؛ ويعلمون أنه لا فائدة تترتب على هذا، ولكن حينما يكون مدار البحث هو الملك في حين لا تكون مشروعيته وسلطته خاضعة للاستفسار عنها. ولم يخطر على ذهن كتاب السياسة قط إمكانية العمل البشري من أجل كبح جماح هذه السلطة ومراقبتها؛ ويُعتبر الأمر وفق التقديرات البشرية أن القهر واقع لا مفر منه، بناءً على ذلك فإن الطريق الوحيد أمام الكاتب هو أن يجتهد في أن يُسدى للملك بالنصائح والحكم؛ ويتذكّره بالتجربة التاريخية (حتى يعم فضله!) على عبيد الله وهم رعيته ولا يأخذهم بالشدة. وإذا ما خاف أهل الدين عقاب الله وعذاب الآخرة؛ فإظهروا لأهل الدنيا عيوب ملكهم (لا قدر الله)؛ وخضعت السلطة، كان هذا نفسه هو ضمان رعاية العدل، وحينئذ لا يكون هناك فرق؛ في هذا الموضوع؛ بين الخواجه الطوسي السني؛ ومحقق السبزواري الشيعي.

عموماً؛ مع مجيء الصفرين فإن التغيير الذي حدث كان في مذهب الملوك وليس في نظام الحكومة أو طريقة وصولها للحكم، أو أسلوبها - الذي دام منذ عصر استقرار السلطنة الأموية؛ وحتى العصر الذي عرفت فيه شعوب الشرق؛ ومنهم المسلمون؛ الحضارة الغربية المهيمنة على العالم الإسلامي - على الاستبداد والقهر.

وقد حدثت في المرحلة المعاصرة لتاريخنا تحن المسلمين بعض التغييرات؛ سواء في الواقع السياسي أو في الفكر السياسي، وكل منها جدير بالبحث على حدة. على الرغم من أننا نرى في هذه المرحلة، في بعض الدول مثل دولتنا، غلبة الاستبداد الأسود ثانية، أي ذلك الاستبداد الذي ضيق على الناس حياتهم وجعلها مظلمة، إلا أن هذا الاستبداد يعتمد على القوة الأجنبية الخارجية، وليس على العصبية القبلية وقوتها، والمقصود بتلك القوة هو الاستعمار الذي يُعدُّ في وجهه؛ القديم والحديث أسوأ ظاهرة عرضتها الحضارة الغربية خارج حدودها القومية. لهذا السبب أيضاً، فإن البحث في الاستبداد - الذي هو الداء العضال لتاريخنا السياسي - يُعدُّ بحثاً عقيماً إذا ما أهملنا البحث في علاقته بالاستعمار.

ومن ناحية أخرى فإن الحضارة الغربية بمبادئها النظرية وقيمها تعتبر نافذة جديدة نبعث من ذهن الإنسان الغربي وانفتحت على العالم والإنسان، وقطعاً طرحت على ساحة السياسة أيضاً مفاهيم وأصول ومعايير جديدة تختلف اختلافاً جوهرياً مع ما كان موجوداً في منظور الإنسان القديم ونشأته، وقد تعرّف الإنسان الشرقي والمسلمون على هذه المفاهيم والمعايير، ولكنها كانت غالباً معرفة سطحية.

كان دخول هذه المفاهيم والاصطلاحات، بداية للتحويل ولزلزلة اللامبالاة الذهنية في الحياة الإنسانية الشرقية وعند المسلمين. ولكن حتى الآن، لم تتشكل بعض المفاهيم الخاصة بعالم التأمل الفلسفي والكلامي الصحيح، مثل: السلطة، ووسائل كبحها، و«الحياة النيابية» و«المجتمع المدني» و«الحقوق الأساسية» و«الحرية» و«حق المواطنة». وإن كانت حكاية الأثر العظيم «تنبيه الأمة» تأليف المتكلم وفقه الشيعة السابق آية الله العظمى النائيني، نموذجاً للمحاولة المبررة في سبيل ذلك، وقد أسمعته - في موضع آخر - منشور المجتمع المدني الشيعي في إيران.

لقد تأمل النائيني بجدية في الاستبداد باعتباره سبب تأخر وتدهور الأمة الإسلامية والمجتمعات المشابهة للمجتمع الإيراني، وأو أنه إذا ما لاحظنا قلمي الاستبداد المتصاعد (الذي عرضه)؛ لوجدنا أن النائيني قد تعرّف على كلمات المفاهيم الغربية عن طريق أثر مهم هو «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» للكواكبي.

لم تُحَ الفُرصة للتأنيثى للتحقيق الدقيق فى المبادئ والمفاهيم السياسية بالشكل الذى كانت عليه فى الغرب، ولكن كان أسلوبه فى طرح القضايا؛ وفى الاهتمام بالقضية الأساسية أسلوب واضح؛ لو بنينا عليه يصدق لكنا حصلنا اليوم على نتائج عالية القيمة.

ولكن صوت المصلحين العقلاء مثل التأنيثى هو صوت ضعيف وسط ضجيج الصدام المحتدم بين نعاة التفريب والأصوليين، إن التفكير هو عماد الحياة البشرية وسبب امتياز البشر على سائر الموجودات، والفكر دائماً هو ما يمنح السؤال قيمته، والسؤال دائماً له قيمة ولكن فقط فى جو آمن وحر، لأن الأسئلة حينما تُطرح فى وضوح وصدق تثمر الفكر، أما السؤال الغامض والمكتوم الذى لا يُصرّح به، أو يتعرض للقمع، فإنه يتبدل إلى فكر مضاد.

والآن، نحتاج نحن المفكرين المضطّلعين على هموم القوم ممن يفكرون فى كل الأشياء ومن بينها السياسة، إلى التفكير ووضع القواعد الاجتماعية والسياسية، على أساس من المنطق والمصلحة، وذلك حتى نتخلص من كل أنواع المعاناة، المعاناة السياسية، معاناة الاستبداد والقهر، ومعاناة التغريب.

(تم بحمد الله)

مصادر حديث الخاتمة

(*) الخواجه: لقب للاحترام يعنى السيد، والكلمة دخلت: العامية المصرية للاحترام. (الترجمة).
(١) المُلّا محمد الباقر بن محمد مؤمن السيزقارى الأصل، إصفهاني المسكن، شهرته محقق السيزقارى؛ من أكابر العلماء والمحدثين الشيعة الاثنى عشرية، وهو عالم فاضل ومحقق وفقه وأصولي؛ مُحدث للرجال ومتكلم؛ ومن فحول تلاميذ الشيخ البهائي. عُرض إليه إمامة صلاة الجمعة والجماعة ومنصب شيخ الإسلام... كانت له علاقة ألفة مع المُلّا محسن الفيض... كان من تلاميذ الأمير فنندرسكى فى المعقول وفى المنقول، كما كان من تلاميذ المُلّا حسن على الشوشترى، وبعض الأكابر الآخرين. من مؤلفاته: (١) جامع الزيارات العباسي. (٢) الحاشية على إلهيات الشفاء. (٣) الحاشية على شرح الإشارات. (٤) ذخيرة المعاد فى شرح الإرشاد. (٥) روضة الأنوار فى آداب الملوك. (٦) شرح زبدة الأصول للشيخ البهائي. (٧) كفاية الفقه... توفى عام ١٠٩٠ هجرى قمرى فى إصفهان. (ريحانة الأدب، محمد على مدرس التبريزي، نشر الخيام، ط٤، عام ١٣٧٤. ج ٥، ص ٢٤٢-٢٤٣).

(٢) روضة الأنوار العباسية، طبعة حجرية، العدد ٢٦٠٧ (مكتبة دار القراءة الإنسانية)، المكتبة القومية فى إيران، ص ٨.

(٣) نفسه، ص ٩.

(٤) نفسه، ص ٢، ٣.

(٥) نفسه، ص ٣.

(٦) نفسه، ص ٥٦.

(٧) نفسه، ص ٥٧.

To: www.al-mostafa.com